Agradecimentos aos pareceristas ad hoc

ISSN: 1982-6931 versão impressa
Revista avaliada com selo B5 do Qualis – CAPES

Humanidades em Diálogo
Pró-Reitoria de Graduação – USP
Rua da Reitoria, 109, Bloco K, 6º andar, sala 608
Cep: 05508-9000
Butantã – São Paulo – SP
A/C Daniela Carvalho (Humanidades em Diálogo)
e-mail
humanidadesemdialogo@gmail.com
endereço eletrônico
www.humanidadesemdialogo.wordpress.com

APOIO

Faculdade de Economia, Administração e Ciências Contábeis

Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas

Projeto gráfico: Antonio Felipe Silva e João Garrido Junior
Ilustrações: Yasmim Guimarães **Preparação:** Julia Passos **Revisão:** Livia Lima
Diagramação: Gabrielly Silva **Tratamento de imagens:** Wagner Fernandes
Impressão e acabamento: Edições Loyola

Sumário

Apresentação

É com grande alegria que apresentamos o quinto volume da *Revista Humanidades em Diálogo*, um esforço de cinco grupos Pet (Programa de Educação Tutorial) da Universidade de São Paulo: filosofia, sociologia jurídica, história, administração e ciências sociais. Trata-se de um projeto crescente que, desde 2007, pretende construir um canal de comunicação entre as diversas áreas das humanidades e pô-las, como diz o nome da revista, em diálogo. Fomentar o contato entre os cursos é uma tarefa difícil, especialmente num momento em que as pesquisas desenvolvidas na universidade caminham para uma especialização cada vez mais tecnizante. Porém, acreditamos que projetos como este são capazes de apontar para outra direção: a de uma universidade com ensino, extensão e pesquisa integrados. O sonho de todo projeto universitário é, sem dúvida, transcender os muros que circundam a universidade. Eis, pois, uma revista de graduação que tem sua distribuição gratuita: seja de mãos a mãos, seja de nosso site (www.humanidadesemdialogo.wordpress.com).

A *Revista Humanidades em Diálogo* volume V é uma revista de divulgação científica voltada à graduação, cujos artigos e trabalhos são, exclusivamente, de autoria de alunos de graduação, considerando a data limite para entrega dos textos, em janeiro de 2012. Sua comissão editorial é inteiramente

composta por graduandos. Podemos contar, neste volume, com o apoio do Comitê Local de Acompanhamento (CLA) dos grupos Pet da USP, perseverante e esperançoso quanto ao resultado de nosso trabalho, o que nos motiva mais e mais a aperfeiçoar este projeto de debate e envolvimento de ideias. Devemos o nosso maior agradecimento aos integrantes deste Comitê, aos professores que constituem nosso Conselho Editorial, assim como aos pareceristas que participaram com muito compromisso para que esse volume tenha se tornado possível.

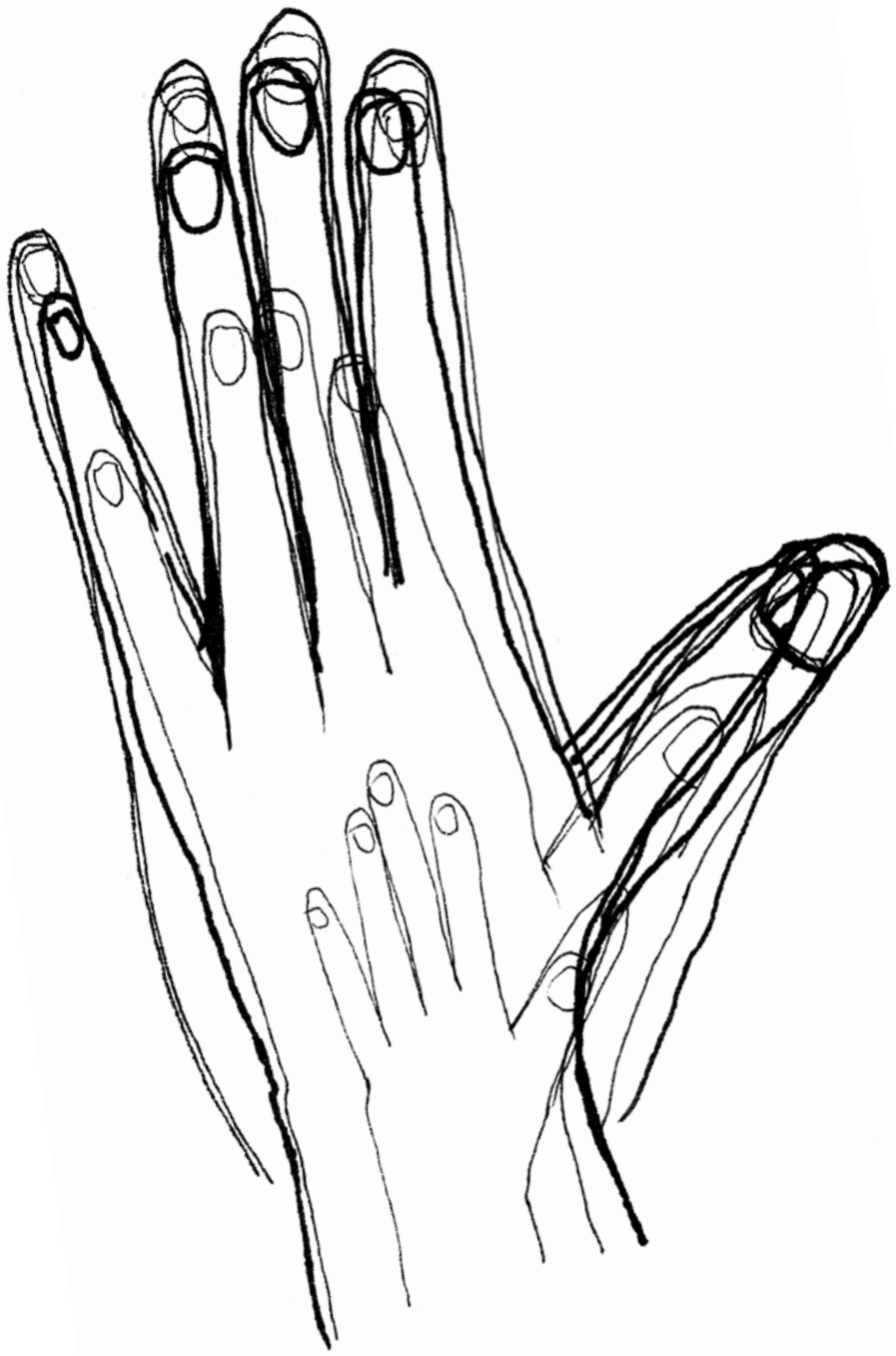
Esta edição possui um significado especial para nós, pois representa a retomada da periodicidade da revista, o que é de suma importância num meio de comunicação como este. Alguns obstáculos foram enfrentados, como a reformulação repentina de nossa comissão editorial, o que gerou significativo atraso na publicação do volume precedente. Felizmente, podemos dizer que este não é mais nosso problema, pois, devido ao esforço e planejamento desta comissão, conseguimos racionalizar bem o processo e segui-lo à risca diante dos nossos cronogramas. Sabemos quão difícil é a conciliação entre produção acadêmica em humanidades e a exigência de produtibilidade. A publicação deste volume só é possível graças às experiências e os erros passados, bem como aos conselhos de nossos colegas e antigos membros desta comissão. Esta transmissão de *know how* e *modus operandi* da revista, dada pelas reuniões, cobranças e discussões em grupo é a nossa maior riqueza neste trabalho, e que tem com a transmissão aos leitores o seu resultado final: a revista impressa e seu lançamento.

O presente volume é composto por dois dossiês: *Economia e Desenvolvimento* e *Políticas Públicas e Movimentos Sociais*, cujos artigos abarcam estes temas, em específico, porém, com considerável autonomia de abordagem, uma vez que se tratam de autores provenientes das diferentes áreas de humanidades; ademais, a revista possui a seção *Academia*, onde podemos visualizar as mais diversas reflexões desenvolvidas no decorrer dos cursos de graduação pelo Brasil, com textos de ciências sociais, história e filosofia, e; por fim, a seção *Crítica e Arte*, onde podemos vislumbrar a consideração de um filme de Wim Wenders sob a ótica de pressupostos platônicos, a análise crítica de um romance de Púchkin e a publicação de um conto inédito. A revista também conta com *Entrevista*, em tom de conversa descontraída, com o professor titular de Ética e Filosofia Política do Departamento de Filosofia da USP Milton Meira do Nascimento. Além de compartilhar sua trajetória filosófica e intelectual, suas preferências acadêmicas e seus projetos de interesse público (como o *Jornal de Resenhas*), Milton teceu comentários acerca das manifestações populares ocorridas neste ano (já nomeadas

"jornadas de junho"). A partir desses eventos, apresentou uma análise política que consagra autores e conceitos importantes da história da filosofia, de Rousseau a Agamben.

Sem mais delongas, desejamos a todos uma ótima leitura e um bom proveito desta edição. Que a *Revista Humanidades em Diálogo* possa lhes causar o mesmo prazer na leitura que nos causa em sua elaboração.

Boa leitura,

COMISSÃO EDITORIAL

Entrevista

Entrevista: Milton Meira do Nascimento

Entrevistadores:

Camilla Pinetti
Dario Galvão
Karina Tanada
Larissa de Carvalho Nascimento
Marcelo Hotimsky
Vinícius de Oliveria Prado

Para a quinta edição da *Revista Humanidades em Diálogo*, entrevistamos o professor e filósofo Milton Meira do Nascimento. Graduado em filosofia pela Universidade de São Paulo em 1971, fez seu mestrado, doutorado e livre-docência na mesma instituição, na qual é professor titular de Ética e Filosofia Política desde 2006.

Nesta entrevista extremamente descontraída realizada na tarde do dia 29 de agosto de 2013, o professor contou de sua trajetória intelectual e comentou a situação política atual, diagnosticando uma crise intensa de representação presente na origem dos protestos que vem ocorrendo no país desde junho desse ano. Sempre com uma postura crítica, Milton Meira utiliza de toda a tradição da filosofia política, de Rousseau a Agamben, para pensar os problemas da atualidade, buscando compreender as possibilidades de participação política presentes nas lutas de hoje, seja nas ruas de todo o país, seja nos corredores do departamento de filosofia da USP.

Humanidades em Diálogo: **Como o senhor descreveria sua trajetória intelectual? Quais obras e pensadores o influenciaram? E quais questões orientaram as escolhas de sua produção acadêmica?**

Milton Meira: Nos anos 60, antes de ingressar na faculdade, o meu campo de interesse era a literatura contemporânea. Lia, sobretudo, textos de Sartre e Camus, como *A náusea* e *A idade da razão*. Como eu trabalhava o dia inteiro e estudava à noite, aproveitava o período noturno para entrar em contato com o pessoal do cursinho do grêmio (que hoje seria o CAF [Centro Acadêmico de Filosofia]), que trabalhava na filosofia. Tive contato também com os artistas que frequentavam a região da Maria Antônia, como [Geraldo] Vandré, Chico [Buarque], Caetano [Veloso]... Nessa região, havia uma circulação bastante ampla, de pessoas da filosofia e de outras áreas. Fui me inteirando sobre filosofia e comecei a ler os textos de Descartes e Husserl. Mas minha principal motivação para entrar na filosofia foi Sartre, me interessava por uma filosofia mais engajada, e talvez mesmo pelo existencialismo.

Agora, quanto à trajetória intelectual, entrei na filosofia num ano muito conturbado, que foi 1968. Praticamente um ano inacabado, não é? No final de 1968, houve aquela briga na Maria Antônia, com o pessoal do Mackenzie. Nessa época eu comecei a dar aula de filosofia num supletivo. Depois passei para outro colégio, o Equipe, que tinha uma experiência didática muito interessante.

Então, meu interesse inicial pela filosofia foi para ser professor do Ensino Médio. Eu comecei a trabalhar no supletivo e depois no Equipe. Nós produzíamos apostilas e outros materiais didáticos, mas tínhamos como principal objetivo trabalhar a filosofia no Ensino Médio com professores de outras áreas: história, português, ciências. Nossa intenção era fazer com que a Filosofia fosse um centro de diálogo para tentar formar nos alunos um interesse por essa disciplina, não em uma abordagem técnica, e sim uma formação mais aberta, mais abrangente. Dessa forma, sugeríamos temas de dissertação que às vezes envolviam história, ciência e literatura. Criamos um jornal lá dentro, no qual os alunos podiam escrever textos de filosofia, história e outras disciplinas.

Quando comecei não tinha projeto de mestrado e doutorado. Estava apenas saindo do jornalismo. Eu trabalhei na revista *Visão*, não sei se vocês já ouviram falar... A revista *Visão* é muito parecida com o que hoje é a *Veja* e a *IstoÉ*, mas bem melhor. Era uma revista muito investigativa, entrei lá depois que passei pela Imprensa Oficial do Estado como revisor. Continuei com os dois empregos e ainda dando aula no colégio Equipe. Eram três empregos com carteira assinada. Trabalhava das sete às nove no Equipe, das nove e meia às cinco na revista *Visão* e das sete e meia à uma da madrugada na Imprensa

Oficial do Estado. Quando olho minha carteira de trabalho, não sei como eu conseguia fazer tudo isso (risos). Eu já estava fazendo esses trabalhos para o Ensino Médio e fui pegando gosto pelo ensino da filosofia para a molecada que tinha entusiasmo. Mais tarde, em 1975, o professor [Oswaldo] Porchat convidou vários professores para a Unicamp e houve várias vagas aqui [na USP], então eu entrei em uma dessas vagas. Eu, a Lygia Watanabe, o Mário Miranda... Nesse grupo, todos são praticamente da mesma época, da mesma turma. Carlos Alberto [Ribeiro de Moura], Luís Henrique [Lopes dos Santos], Franklin Leopoldo [e Silva], Olgária [Matos], Scarlett [Marton], Mário Miranda, Maria das Graças [de Souza]... Nós éramos praticamente do mesmo ano e frequentamos os mesmos cursos na graduação.

Meu interesse mais acadêmico pela filosofia começou com o Ensino Médio. Depois, segue com o contato com o [Roberto] Salinas [Fortes], que estudava Rousseau. Então, em 1974, comecei a me entusiasmar e decidi fazer um projeto de mestrado, também sobre Rousseau. Eu achava que esse filósofo era importante para pensar a política daquele período. Esse é o início, depois têm os desdobramentos... (risos).

Humanidades em Diálogo: **O que o senhor pensa a respeito das manifestações do último mês de junho, que levaram milhões de pessoas às ruas em diversas cidades do país? Qual seria o significado desses eventos do ponto de vista da história da política brasileira?**

Milton Meira: A impressão que eu tenho é que isso se deve a um processo longo de distanciamento da estrutura, da classe, da representação política dos representados. Esse abismo que existe entre a vida política e a sociedade civil é o elemento mais importante que desencadeia e vai continuar desencadeando protestos e outras formas de manifestação, que podem ser chocantes ou inusitadas, mas são resultado, a meu ver, de uma falência total do sistema de representação política. A nossa democracia representativa, não só no Brasil como no mundo inteiro, passa por um processo bastante desgastante que atesta exatamente a distância entre o quadro dos representantes e o dos representados.

Será necessário, talvez, repensar totalmente esse sistema. Encaminharia mais para aquilo que alguns autores vêm trabalhando hoje: uma sociedade civil forte e uma vida política que a englobe como ação política também. Uma visão completamente diferente da política que nós temos, a chamada democracia representativa. Mas isso evidentemente implica em apostar que a sociedade civil possa fazer projetos, desenvolver atividades, que são atividades de caráter público, não estatal.

A sociedade civil organizada pode, por exemplo, desenvolver projetos de educação, saúde, saneamento básico, construção de moradia popular e por aí vai. Tudo que o Estado faz hoje, a sociedade civil pode fazer por iniciativa própria. Quando a sociedade civil não se organiza, é como se a vida que levamos na nossa atividade profissional estivesse totalmente distanciada da instância que decide sobre a nossa vida. Esse distanciamento vai levando, cada vez mais, à percepção de que as coisas acontecem aqui e que a vida política tem outro mundo completamente diferente. Eles [a classe política] agem como se a gente não existisse e não tivesse nenhum conhecimento do que está acontecendo em todos os níveis. Sabem o que está acontecendo, mas não têm a capacidade de mobilizar a sociedade civil para tomar decisões, agir e ter projetos que se concretizem. Nada acontece, as decisões são lentas demais, projetos ficam engavetados... Então, os protestos têm como origem, no núcleo central, esse afastamento entre a classe política e a base dos representados. Enquanto isso continuar a movimentação vai persistir porque é um processo que atesta a falência da nossa democracia representativa.

Agora, é claro que reformas políticas são possíveis, então você vai tentar aproximar os representantes dos representados. Essa aproximação, a meu ver, se dá se houver uma mobilização muito forte da chamada sociedade civil, fazendo projetos.

Nisso, percebemos também que uma universidade como a nossa está mais ou menos falida, não é? O projeto de universidade que nós temos. É estatal, mas poderia ser também iniciativa da sociedade civil. A sociedade civil pode se mobilizar e criar uma universidade pública, por exemplo.

Humanidades em Diálogo: **Mas como isso se daria, como seria essa sociedade civil organizada?**

Milton Meira: Você pode fazer projetos, só que os recursos são recursos públicos, não da iniciativa privada. Podemos, por exemplo, montar um grupo com o objetivo de fazer uma urbanização na favela São Remo. Vamos esperar que a prefeitura tome uma decisão dessa? Se for uma decisão governamental ela vêm da prefeitura. Mas a sociedade pode se organizar para criar uma entidade com um objetivo, que pode ser pontual. Para isso, é preciso montar uma estrutura, uma organização com personalidade jurídica e que vai ter os recursos públicos que vão ser aplicados para a urbanização da favela. É possível também fazer convênios com a iniciativa privada.

Mas essa iniciativa vem da sociedade civil, não vêm do aparato estatal. Porque quando pedimos ao poder executivo que realize projetos, temos sempre

a dependência de uma estrutura centralizada, que vai, se for o caso e houver recursos, se mobilizar para atender às múltiplas reivindicações, em geral de partidos, ligadas a vereadores e, longinquamente, a associações de base. Então esse processo é interessante porque você muda a perspectiva e dá à sociedade civil a condição de ser um agente importante, político. Porque fazer política não é só dentro do partido ou nas instâncias como Congresso, Câmara de Vereadores e Assembleia Legislativa.

Humanidades em Diálogo: **É factível conseguir recursos na atual situação política?**

Milton Meira: Sim, porque já temos legislação que permite que a sociedade civil se organize e faça parcerias com o Estado para que haja recursos para viabilizar esses projetos, só que isso não está posto em prática. As pessoas não se dão conta de que existe essa possibilidade. O mecanismo é sempre pedir à administração pública, aos governantes que concedam recursos aos projetos. E, como é sempre assim, entra em jogo uma espécie de barganha política, eles fazem hospitais, creches, mas isso é prática eleitoreira. Agora, quando a sociedade civil se organiza, tem projetos e propostas, isso muda completamente o quadro, ela se torna uma entidade política, um agente político importante.

O grande tabu da política, a meu ver, aliás, da contemporaneidade, é separar: a sociedade civil, o lugar onde se desenvolve a atividade particular, de interesse privado, e a área estatal onde se desenvolve o interesse público. Isso é um absurdo tão grande, pois na sociedade civil aquilo que nós fazemos tem interesse público. Celulares, sapatos, são todos instrumentos que estão no mercado, mas que são de interesse público.

Então, vocês me perguntaram sobre a questão dos movimentos sociais... atualmente eles se dão porque a sociedade civil, descontente com a classe política, reclama. Reclama e consegue alguma coisa, por exemplo, a manutenção do preço do ônibus e do metrô. Mas essa prática de reclamar para a instância que detém todos os recursos, todos os meios para viabilizar qualquer coisa, funciona da mesma maneira, ou seja, não tem nada de novo. Você pode ficar batendo na porta até conseguir. Mas ao fazer isso você reforça uma estrutura política centralizada. É claro que isso é um sintoma, mas a via política me parece que não é essa. Ora, o governo não é dono de nada. É a mesma coisa quando você vai bater à porta do reitor para obter um monte de coisa. Isso é ridículo! Por que, que tipo de poder é esse? Quando a sociedade está toda estruturada em formas e poderes centraliza-

dos, haverá sempre esse tipo de manifestação. Agora os alunos vão começar a reclamar para pedir democratização, não é? A ADUSP foi barrada na porta de entrada do gabinete do reitor na semana passada, para falar sobre inclusão na pauta do Conselho Universitário. Mas as mobilizações vão continuar e é bom que continuem, porque isso dá um diagnóstico da falência do sistema representativo.

HUMANIDADES EM DIÁLOGO: **No quesito novidade, não haveria nestas manifestações algo de novo no fato de elas não serem, em grande maioria, centralizadas e postas de uma maneira vertical? Além disso, observa-se a presença de pessoas de inúmeras classes sociais e de distintas esferas da sociedade. Fala-se em falta de unidade nestes movimentos, é possível pensar em unidade?**

MILTON MEIRA: Bom, teve novidade sim, porque a mobilização não foi feita da forma tradicional através de lideranças sindicais, lideranças partidárias. Foi um processo realizado com a utilização dos meios de comunicação e das redes sociais. O que, de certa maneira, atesta um descontentamento disseminado, que não possui um perfil definido. Cada um vai à rua reivindicar seu descontentamento com alguma coisa. Pode ser transporte, saúde, educação etc. Esse descontentamento, multifacetado, não tem perfil de ser passível de mobilização de uma liderança partidária qualquer, mesmo de liderança sindical. Ela vem da própria rede de comunicação e essa é a novidade. Isso mostra também que a força de mobilização que existe hoje da sociedade civil é muito mais forte para a obtenção de objetivos como esses que eu citei, de criar estruturas de organização diferentes da área estatal. Hoje nós temos meios, pois possuímos tecnologia para fazer isso. Você pode mobilizar um bairro inteiro utilizando redes sociais e daqui a pouco está todo mundo na pracinha do bairro para conversar. E qualquer coisa que venha a ser organizada pode ser feita nas redes sociais. É muito mais fácil organizar a comunidade do que esperar que haja uma liderança, visto que a questão das lideranças, no mundo moderno, vai mudar de figura. Não precisa haver nenhuma liderança carismática, talvez haja múltiplas lideranças. E lideranças que não são permanentes, que são passageiras, apenas a fim de se mobilizar tendo em vista um objetivo preciso. E também não há necessidade, pois o importante é que se concretizem certos objetivos.

HUMANIDADES EM DIÁLOGO: **Trata-se de uma espécie de reforço do aspecto plural da política?**

Milton Meira: Exatamente. Ao invés de termos uma classe política cujo interesse público é discutido apenas por ela, e aqueles que delegaram o voto não fazem mais nada nesse interregno do processo da política, teremos o contrário: a sociedade civil é que vai fazer política. Não é uma classe específica que tem partidos etc., por isso é preciso reestruturar tudo, porque apareceram muitas pessoas ali que não tinham interesse algum em estar vinculado a algum tipo de partido.

Humanidades em Diálogo: **Nessa perspectiva, poder-se-ia explicar por que muitos partidos de esquerda radicais criticam os movimentos atuais por terem como fim reformas e não uma revolução, advindo de um movimento socialista etc.? Nessa via, pode-se perguntar também por que esse fim está tão em crise atualmente?**

Milton Meira: É porque essa estrutura de representação, a qual eu me referi, é tanto de esquerda quanto de direita, porque reforça uma relação paternalista, uma infantilização das pessoas, que têm de correr atrás de lideranças. Outra questão também é: por que o movimento estudantil é fraco? Ele se mobiliza, sim, com uns gatos pingados que fazem muito barulho. A grande maioria dos estudantes está totalmente afastada da política estudantil, no entanto, eles se apresentam como representantes da categoria estudantil. Mas o distanciamento que existe é muito grande: da representação estudantil à grande massa dos estudantes. Por quê? Porque a concepção de política dos grupos de liderança é a mesma. Então, "nós temos que mobilizar", "nós temos que ser a vanguarda revolucionária", "nós temos que ser a vanguarda dirigente" e os outros vão ser todos massa de manobra, como carneiros. Então, você tem uma infantilização também do movimento estudantil, de todos os estudantes que não são aqueles que participam das lideranças e das entidades que comandam a vida política oficial do movimento estudantil. Será que é apatia ou é um distanciamento completo da grande maioria? Será que todo estudante da USP ou 90% são todos apolíticos, infantilizados, imbecilizados? É difícil de acreditar. Eu não acredito nisso. Eu acredito muito mais na existência de um distanciamento completo da representação.

Humanidades em Diálogo: **Seria um problema situar a representação como algo que não está conseguindo ser efetivado? Ou seria um problema da natureza de um sistema que se baseia num ponto de vista representativo? Representação em si como base de uma estruturação política, de uma comunidade política, relacionado a um Estado civil, é um problema?**

Milton Meira: Bom, depende da forma de representação. Você pode ter um representante, com a condição de que ele tenha mecanismos de prestar contas da sua representação, daquilo que faz; e o representado, por sua vez, tem que ter mecanismos de vigilância, de cobrança etc. Vou dar um exemplo: se mudássemos na legislação política atual a forma de cassação de mandatos de deputados. Por que, em vez de o congresso cassar, o eleitor não pode cassar? Cria-se uma legislação para aqueles que votaram possam cassar o mandato do deputado. Ontem [28/08/2013] não houve aquela votação escandalosa, na qual [Natan] Donadon foi condenado e continua no congresso, mesmo tendo sido cassado? Por que isso acontece? Porque o Congresso é uma corporação fechada, eles vão se proteger. Mas, se o eleitor tivesse oportunidade de se manifestar, por exemplo: com tantas assinaturas você cassa um deputado. Mudaria completamente essa relação. Atualmente, o representante vive como se estivesse tão distante, como se tivesse uma vida própria. Não é assim. Representante tem de prestar contas do que ele faz pelos representados a todo instante.

Humanidades em Diálogo: **Ainda sobre as manifestações, o que o senhor acha que os livros de história dirão sobre o período em que vivemos?**

Milton Meira: Bem, analisando de um ponto de vista tradicional, nós participamos dos protestos contra a ditadura militar, depois houve em 1984 a movimentação pelas Diretas Já!, tinha muito mais gente na rua do que houve nessas manifestações agora. Eu me lembro que participei de manifestações no Anhangabaú com 1 milhão de pessoas, Franco Montoro, Ulisses Guimarães, o Anhangabaú inteiro lotado. Mas ali era uma mobilização para eleição direta para presidente da república. Todo mundo estava empenhado nisso. E depois veio a decepção total, a eleição foi indireta e não direta, na qual Tancredo Neves ganhou, para sorte, pois poderia haver coisa pior. Então, com Tancredo ganhando a eleição, houve, paradoxalmente, uma distensão. Ele era um cara de oposição, participou das Diretas e foi eleito. Ganhou o candidato que ganharia, caso houvesse eleições diretas. Mas agora, o movimento atual não tem um perfil... o que mudou, é que houve um enfraquecimento da vida política tradicional e uma indicação de que a coisa não vai continuar da forma como está e se não houver uma reforma política pra valer, a coisa vai ficar muito difícil.

Então isso exige uma reflexão geral de mudança radical. Só que a classe política não percebeu isso, ou seja, que a sociedade indica que não dá pra continuar num modelo completamente falido de política. E isso pode piorar bastante.

Humanidades em Diálogo: **Houve algumas respostas...**

Milton Meira: Respostas muito pontuais, não é? Reformas muito pequenas, muito tímidas.

Humanidades em Diálogo: **Mas o senhor é otimista em relação à classe política?**

Milton Meira: Não, pelo contrário. Eu sou otimista em relação à mobilização da sociedade civil. A classe política vai se defender.

Humanidades em Diálogo: **O que o senhor, como leitor da tradição crítica dos direitos humanos, poderia nos dizer acerca das múltiplas e bandeiras que se põem atualmente, como movimento negro, feminista, gay etc., que de certa forma estiveram presentes também nas manifestações?**

Milton Meira: São todos movimentos das minorias, totalmente legítimos dentro da perspectiva clássica da bandeira dos direitos humanos. Mas o movimento tem como projeto final o reconhecimento da estância estatal da sua própria condição. É preciso se mobilizar para ter o reconhecimento oficial, como já se tem com o casamento gay. Praticamente quase nada é contemplado hoje pela legislação. Todos os movimentos de minorias, que eram movimentos de direitos humanos, passam a ser hoje de direitos civis. Aliás, o objetivo dos movimentos pelos direitos humanos é a transformação dos direitos civis.

O mais interessante seria estabelecer um processo contínuo, aquilo que Claude Lefort chamaria de criação de novos direitos. A cada momento em que se apresentam situações novas deve haver um processo democrático de criação de novos direitos (mas não dentro da estrutura que nós temos de democracia representativa). E isso evidentemente requer a mobilização constante da sociedade civil em função da possibilidade de novos direitos.

Mas, ao invés da bandeira dos direitos humanos ser cristalizada e universalista, ela é uma bandeira muito fluida, muito rápida, ou seja, uma vez contemplada na legislação ela praticamente deixa de existir. Há uma diferença entre o ser contemplado pela estância estatal e transformar reivindicações em leis. Lei Maria da Penha, casamento gay, cotas nas universidades, são formas de estabelecimento de direitos civis que são direitos do cidadão. E a partir do momento que são direitos do cidadão não são mais universais, não tem mais a pretensão de universalidade, estão enquadrados dentro da legislação. Resta saber se nesse processo chegamos àquilo que seria um processo de dominação

total de todas as instâncias, até a intimidade, estabelecida em lei, dizendo o que você pode ou não pode fazer, o reverso da medalha. Em vez de libertação temos dominação total na medida em que tudo pode ser decodificado em lei. Aí não se teria nenhum espaço mais para a individualidade, no sentido da intimidade. Tudo é regulamentado. Esse é o outro lado, o reverso da reivindicação dos direitos. Existe um lado interessante que é o reconhecimento das peculiaridades e das demandas particulares. Por outro lado, a assimilação na instância estatal de toda e qualquer esfera individual e particular, o que daria no reverso: fim da liberdade, fim de todos os direitos.

HUMANIDADES EM DIÁLOGO: **Mas você acha que essa é uma via de mão única, como Agamben acha, por exemplo?**

MILTON MEIRA: É exagerado dizer que não temos saída. Temos saída se houver algumas esferas que não se tenha interesse algum de que o Estado interfira, no que você faz ou deixa de fazer. Desde que não coloque em risco a própria estabilidade da vida comunitária da sociedade, isso é permitido. Mas isso já estava em Hobbes, já estava em Rousseau. O que as pessoas fazem na sua particularidade que não é interessante para a constituição da soberania, é o que sobra da liberdade particular para cada um. Mas a liberdade particular não se reivindica, ela já está posta. Você reivindica que o Estado não interfira mais.

Quando você diz que o Estado não deve interferir mais, você também não reivindica mais, percebeu o outro lado? Pois se reivindicar, você quer reconhecimento estatal e jurídico. Então fica sossegado, não reivindica coisa alguma, porque se você reivindicar o Estado captura. Por isso o Agamben diz que é o reverso e o Estado nazista é o resultado desse movimento. No *Homo Sacer* ele diz que o nazismo é a forma acabada do processo de reivindicação dos direitos até chegar aos direitos nacionais, de um cidadão que reivindica o sangue e solo, nasceu e tem o mesmo sangue, deve ser um cidadão alemão e quem não for tem que ser espirrado.

Agora, tem muitas coisas também que eu não acredito que sejam interessantes.

HUMANIDADES EM DIÁLOGO: **Por exemplo?**

MILTON MEIRA: Por exemplo, a reivindicação de cotas raciais é um equívoco total. Poderia até se admitir, mas de maneira provisória, cotas de caráter social, mas cotas raciais não fazem sentido. A cota racial na verdade é discriminatória. O processo de socialização deve ser de integração, não de segregação e quando você estabelece cotas, você segrega. Entrar na USP por meio de cotas

faz com que a pessoa já esteja estigmatizada numa universidade de elite. Então, as cotas de ingresso são canoas furadas. Quer dizer, nós estamos numa canoa furada porque esse estilo de universidade também vai acabar logo. É um absurdo que todo mundo no Brasil queira fazer universidade a qualquer custo. Então o governo dá bolsa para o aluno entrar numa faculdade que não ensina coisa alguma. Isso é dinheiro público jogado fora e é iludir os estudantes que pensam que estão aprendendo alguma coisa, mas não estão aprendendo nada. Ilusão total. Agora você vai dar bolsa? E além de bolsas, cotas? Devia entrar na universidade quem de fato quer, mas para isso seria necessário ampliar vagas públicas para todos e pronto. Mas esse é um longo papo que a gente precisaria ter sobre universidade, cotas...

Humanidades em Diálogo: **Gostaríamos de fazer algumas perguntas a respeito da sua obra *Opinião pública e revolução*. Em primeiro lugar, qual a razão do senhor ter escolhido como objeto de estudo justamente o Círculo Social, esse grupo tão peculiar no período revolucionário da França?**

Milton Meira: Em 1978, eu fui para Paris pesquisar e estudar com o professor Yvon Belaval, um grande conhecedor de Descartes, Leibniz, cuja obra na história da filosofia é bastante abrangente. Ele era uma figura muito interessante, muito aberta, com quem eu conversava muito. Ele me apresentou a alguns professores que trabalhavam com Rousseau. Nessa época eu tive contato também com os trabalhos do Michel Villey, professor da faculdade de direito e muito amigo do Belaval.

Belavalle se aposentou e eu fui estudar na École des Hautes Études com Jean Marie Goulemont, que escreveu recentemente *L'Amour des bibliothèques*, um texto maravilhoso. Ele, que até hoje é um frequentador da Biblioteca Nacional de Paris, faz uma reflexão sobre os frequentadores das bibliotecas: lugares onde se encontram todos os loucos da França. Inclusive nós também estamos lá (risos).

Esse foi meu orientador depois que o Belaval se aposentou. Ele tinha um trabalho muito importante sobre Will Eisner e a estética da recepção e foi ele quem mostrou a importância da recepção do texto. Goulemont também me apresentou a Roger Barnier, que tinha feito uma tese de oito volumes sobre Rousseau durante a revolução. Barnier me passou seu material de pesquisa, que eu reproduzi em microfilme (hoje está tudo disponível na Gallica).

Comecei a ler os textos e me interessei pelo Círculo Social ter Rousseau como seu patrono, e pelas 21 conferências que o Abade Fauchet fez sobre o

Contrato social. Roger Barnier tinha feito um parágrafo também sobre o Círculo Social, mas de maneira muito rápida. Então eu fui ler todos os 124 números do jornal *Bouche de Fer*, depois todos os outros jornais que eram dos departamentos, algumas revistas também, uma produção fascinante no período de dois anos. E tudo isso na Biblioteca Nacional, eu ficava lá das nove da manhã às seis da tarde todos os dias. Fui lendo a recepção do Rousseau na Revolução Francesa e ao mesmo tempo pensando a relação dos intelectuais com a política. A questão importante é a vida política, a ação política, precisando se justificar teoricamente e para isso busca nos autores uma espécie de reforço da prática. Você busca a autoridade pra dizer "Rousseau é essa figura importante, escreveu isso e aquilo, e por isso ele deve ser reverenciado por nós". Mas o Abade Fauchet ia além disso, ele mudava o próprio texto do Rousseau, interferia no *Contrato social* dizendo assim "isso aqui, se o Rousseau tivesse vivido até agora, ele teria escrito de maneira diferente, teria escrito outra coisa. Mas nós devemos perdoá-lo porque ele não está aqui". Temos o que é o trabalho em filosofia, sobretudo com o texto político: ele nunca seria passível de uma leitura estrutural da maneira como nós estávamos acostumados a fazer com Gueroult, Goldsmtih; porque o leitor tritura o texto, recorta o texto, e todos os intérpretes do Rousseau vão fazendo recortes e recortes e daí surgem múltiplas leituras do mesmo texto, completamente antagônicas umas às outras, e que revelam, na verdade, o leitor, não o autor. Isso é interessante. Então, percebemos que essa é uma estratégia do próprio Rousseau, de escritor também, ou seja, o texto não é exatamente um texto para ser passado como doutrina. Se for doutrina, tudo que está no texto você tem que assimilar e responder igualmente, é como se você fosse adepto de uma seita evangélica, então tem que ler as escrituras sem mudar uma letra. Muita gente entende que a filosofia tem que ser assim: o autor falou, você tem que procurar a interpretação melhor possível, a aproximação, e não pode fugir daquilo, deve-se fazer uma análise estrutural do texto, fora de qualquer contexto histórico, fora de qualquer relação com a vida do autor. A obra de Rousseau tem a presença da vida dele, da história, a interferência de todos os leitores. É um texto que vai ser sempre triturado. O processo antropofágico (risos) da obra do autor se dá assim. Isso aconteceu com Maquiavel também.

Então, como é que eu iria fazer uma leitura estrutural do texto para entender o que ele quer dizer? Ele mesmo é cheio de contradições, cheio de paradoxos como ele dizia, o que permite que o leitor se ponha a pensar. O meu interesse foi muito mais romper com uma tradição do departamento, que era a tradição estrutural: se você lê Descartes, tem que ler o Descartes segundo Gueroult, ou então podia ler o Rousseau segundo Goldsmith, que é

uma coisa bem certinha e não foge dessa tradição. Mas o *Contrato* é muito mais do que isso, essa leitura não é suficiente. O *Contrato social* tem uma história de recepção desde 1762 e continua tendo a sua recepção a cada momento, porque ele desperta no leitor a reflexão. Então eu me pus a pensar: *Opinião pública e revolução* é o processo segundo o qual os revolucionários franceses tomam o conceito de opinião pública, que é de Rousseau, e assumem a tarefa deles, de se apresentarem como os próprios legisladores em ação. Eles são os legisladores do *Contrato*, em ação, e tendo a opinião pública como objetivo maior de formação da opinião, modelar essa opinião para exercício da soberania. Têm algumas coisas interessantes que o Abade Fauchet retira exatamente do texto "Do legislador" do *Contrato social,* e outras que ele vai mobilizando, por conta própria, e tentando apresentar a própria filosofia, e os filósofos que ele convida para participar do Círculo Social, como os legisladores do mundo moderno. Sim, é o filósofo o legislador, aquele que tenha compromisso com a busca da verdade, não que tenha a verdade pronta. E aí entra outro problema: por vezes essa verdade se cristaliza, ela engessa o processo político. Como no caso dos outros intérpretes de Rousseau, por exemplo, Robespierre que o assimila ao pé da letra: se alguém se recusar, será forçado a ser livre ou será morto. Temos aí um terror revolucionário que é o despotismo da liberdade, também com fundamento no texto de Rousseau, segundo interpretação de Robespierre. Há uma verdade engessada que funciona como terror. É a morte: quem é contra a revolução, quem é contra a liberdade, tem que morrer. É o que Hegel já havia apontado que, quando a filosofia vem do céu à terra, vem sob forma de destruição, se referindo a essa ideia de que, se a liberdade é uma forma cristalizada, quem é contra a liberdade tem que morrer. Mas havia muito disso no século XVIII: cristaliza-se a filosofia como lugar das verdades prontas e acabadas, descobertas pelos filósofos; estes descobriram tudo que existe de importante e aos políticos resta realizar aquilo que já está posto como verdade no plano teórico. A Revolução Francesa é mais ou menos assim. É fascinante, não é? Você olha todos esses aspectos e entende como é difícil trabalhar os textos de filosofia política, porque não são textos fechados, que terminam em si mesmos, mas que mobilizam muitas leituras de todos os tipos. Há também a percepção da interação do próprio texto com o momento do seu lançamento, das questões religiosas envolvidas ali, em Genebra, em Paris, a crítica de Rousseau aos padres. Eu me entusiasmei muito pelo Abade Fauchet, por esse caráter militante da filosofia. É um processo que transforma a filosofia numa ferramenta importante para mobilização na cena política. A política não é por si só suficiente então ela invoca os textos clássicos, como Locke, tratando do que é o estado de natureza, o Estado geral, o governo, a democracia,

a monarquia (é um verme que corrói a República) e assim vai. É uma espécie de cartilha que era passada como catecismo do povo livre, que trazia todas as supostas verdades que Locke descobriu, Mably, Rousseau, Montesquieu. Vira uma coisa teológica. E é dessa vertente que surgem os direitos humanos como verdades incontestáveis, cristalizações. Vira religião. Esse é o aspecto que eu não gosto dos direitos humanos. Você transforma princípios de sua bandeira em verdades eternas, imutáveis e inquestionáveis, princípios indiscutíveis.

Humanidades em Diálogo: **Com relação à conclusão dessa sua obra, o senhor dá a entender uma chave argumentativa que dialoga com Hannah Arendt, que a política deve ser pensada como lugar do conflito e tentativa de administração do conflito. A questão é: o que diferencia propriamente a supressão de um conflito e a sua administração? Até que ponto a administração do conflito ela mesma não caracteriza aquilo que se quer evitar na política, que ela seja um todo homogêneo ao invés do campo de batalha que se espera?**

Milton Meira: Não, não. Quando a política é um campo homogêneo, é porque esse campo foi produzido por uma forma de entender a política a partir de uma verdade cristalizada. Então, se a filosofia é considerada um corpo doutrinário cristalizado, ela engessa a política e não permite que haja multiplicidade de opiniões. Isso quando a filosofia interfere como uma verdade de caráter teológico. Se você tiver uma sociedade fundamentalista, a política é engessada pela doutrina religiosa. No final, essa é a diferença: reconhecer que há conflitos na sociedade. Mas a política que invoca a filosofia, como base de referência e verdades cristalizadas que interferem na prática, não permite a multiplicidade de opiniões e a efervescência típica da vida política, ou seja, a expressão das diferenças que nós temos. Porque toda e qualquer prática militante tem esse caráter de engessamento da realidade. Se você é um marxista, você engessa a realidade, se é evangélico e vai fazer parte da bancada evangélica na Câmara ou no Senado, você engessa a prática política em função de certos princípios. Então, a militância política é sempre bitolada; refiro-me à militância clássica, no sentido de que você tem um quadro de doutrinas, se aferra a ele e age sempre em função de uma verdade doutrinária que não discute, não questiona. Aliás, é tabu, não se pode questionar, se você é um marxista ortodoxo, não tem discussão. No meu tempo de estudante, líamos o *Capital*, o *18 Brumário*, no primeiro ano todos tinham que ler o *Capital* aqui no departamento. O contato com esses textos era fascinante. Mas, por outro lado, o viés marxista militante era uma coisa terrível, era muito estreito, bitolado. É por

isso que quando eu falo da questão política na Revolução Francesa (eu poderia até desenvolver isso, não desenvolvi depois) é para mostrar que qualquer prática militante política que tem esse caráter, como tinha o Círculo Social, passa a ser uma coisa completamente engessadora da realidade política e não há lugar para a diferença. Claro que a leitura que eles fazem de Rousseau se presta a isto: quando Rousseau não fala coisas que eles consideram interessante, é preciso mudar. Então a gente vai alterando o texto, ou dando uma forma diferente, reconhecendo a autoridade e a mantendo, mas como se fosse um discípulo que continua a obra e a adapta para o presente. Mas isso é praticamente religioso, não é? É esse o sentido da introdução da Hannah Arendt, que pensa política como vida ativa, nessa ideia contemporânea de mobilização da sociedade civil. A ação política para ela não é a dos partidos oficiais, mas a ação política que se desenvolve fora, na sociedade civil, que tem esse caráter político importante, que é preciso ser mobilizado.

Humanidades em Diálogo: **A partir de sua experiência como professor e chefe de departamento da Filosofia da USP, qual é a sua opinião a respeito do ambiente acadêmico em geral?**

Milton Meira: Acho que o ambiente acadêmico mudou muito, sobretudo pela ausência do debate. Noto que os estudantes têm pouco espaço para isso. E também têm pouco espaço para a convivência com outras áreas, por exemplo, cinema, literatura, artes, teatro. É como se aqui [na USP] cada instituto fosse uma comunidade isolada, que não se comunica. Isso é muito ruim para a filosofia.

O ambiente foi se transformando porque o próprio processo de pesquisa acadêmica ficou muito fechado também. Na iniciação você estuda Rousseau e vai estudar Rousseau até o doutorado. Mas isso é muito empobrecedor para quem faz filosofia, você pode até ter um autor como referência, mas é preciso arejar um pouco mais. Eventualmente, pode ser preferível escolher um tema e desenvolvê-lo em vários autores do que escolher só um e fazer tudo girar em torno dele.

Mas a própria estrutura acadêmica de departamento incentiva esse tipo de pesquisador, que é contemplado com bolsas. Quem não faz isso tende a ficar de fora. De tal maneira que o que pode melhorar esse quadro é a mobilização estudantil, a sociedade civil organizada dos estudantes, e não a mobilização política dos estudantes tal como se faz no modelo atual. Os alunos têm que se mobilizar para criar instâncias de debate, discussão, apresentação de temas, mesmo dos seus autores, da sua pesquisa individual. Ao fazer isso, estariam

trabalhando em uma organização que é para-acadêmica, quer dizer, está fora, mas ao mesmo tempo ao lado da academia. Isso deveria ter uma importância dentro da estrutura acadêmica, ter valor institucional do ponto de vista do seu currículo de formação – créditos, dispensa de disciplinas –, porque você está fazendo uma coisa a mais, está gastando tempo para pensar e escrever, e para organizar algo, para mobilizar pessoas, discutir, conversar – produzir uma revista, por exemplo –, mas não tem. Isso serve para a Capes, para pôr no currículo Lattes, mas não tem peso institucional, na estrutura interna do departamento. Há uma estrutura oficial e uma mais ou menos em paralelo que funciona como vocês fazem. Isso é mais um sintoma de que a coisa não vai bem. Vida acadêmica atualmente, considerando apenas o que é institucionalizado, é muito pobre. A instituição mata toda e qualquer possibilidade de invenção que o estudante poderia ter. A academia, a universidade, tem que ser um espaço de criação do conhecimento, e não de repetição. A universidade que repete tudo o que já está posto está falida, praticamente tem seus dias contados. Resta construirmos uma universidade de criação e, no caso da filosofia, de reflexão, é necessário ter essa autonomia e essa ousadia de pensar. É claro que a história da filosofia nos ajuda a pensar, mas ela não é o objetivo do curso, o texto não é o objetivo final do curso, é o ponto de referência para o trabalho de reflexão. Se pensarmos assim, a nossa situação institucional é muito ruim, muito precária, mas quando a gente propõe mudar isso de dentro da faculdade a resistência dos próprios professores, é muito grande, porque é muito mais interessante fazer o feijão com arroz da filosofia – ler alguns autores, mostrar que sabe sobre o autor – do que contestar um autor. Ou fazer como o professor Porchat aconselhava: "Você tem que discutir com Descartes". Todo mundo fica intimidado – "Quem sou eu pra discutir com Descartes?" –, mas ele abria essa possibilidade. O trabalho da filosofia tem que despertar no aluno esse gosto pela reflexão, esse entusiasmo. Eu estudei Rousseau, mas o Rousseau para mim é uma ferramenta para pensar a política; eu não faço um trabalho estrutural da obra do Rousseau, não fico na minúcia, nos manuscritos (nessa versão, ele fez isso; naquela versão, ele fez aquilo), é muito mais uma ferramenta, assim como Locke, Hobbes, Maquiavel, Aristóteles, Platão, Cícero. Estamos num mundo totalmente diferente, mas eu uso como ferramenta, não como objetivo final.

Humanidades em Diálogo: **Em uma disciplina do curso de Filosofia, o senhor passou um trabalho sobre Rousseau no qual pedia ao aluno para comentar as teses desse filósofo e, a partir disso, pensar a situação da sociedade. É uma proposta incomum para o curso.**

Milton Meira: Sobre essa questão da avaliação, eu acho que dar uma prova para repetir o que foi dado no semestre funciona no Ensino Médio, Fundamental, mas na universidade não faz sentido. Pedir um trabalho é melhor porque o aluno vai se esforçar para refletir sobre o tema. Mas para o aluno é muito difícil pensar a situação da sociedade atual a partir de Rousseau, porque não está acostumado a fazer isso. O ambiente acadêmico está muito ruim, há uma desconfiança dos professores em relação aos alunos, acham que os alunos vão copiar da internet. Além disso, não há um contato efervescente com outras áreas, e os estudantes são muito dependentes do que manda o figurino: a instituição pede, você faz. Os estudantes têm a responsabilidade também de começar a arejar esse espaço. A universidade tem que ter vida universitária, e vida universitária é muito mais debate do que um número imenso de aulas, que o aluno tem que frequentar pela obrigação de obter créditos. Um professor pode dar uma aula brilhante, pode ser um ator dando aula, mas às vezes sobra muito pouco disso para o aluno. Quando o aluno passa um tempo lendo e depois vem pra um espaço de discussão, é outra história. O trabalho sério de leitura é mais importante. Mas vida acadêmica, no caso da filosofia, é tempo de leitura e de exposição do que leu, de discussão do que leu.

Para mudar essa situação, é preciso mudar a estrutura de universidade que cada vez mais se formaliza, fica mais engessada. Tem comissão para isso, comissão daquilo, de modo que o professor faz mais burocracia do que qualquer outra coisa, o que não é exatamente o objetivo principal do curso. A burocratização da universidade mata toda e qualquer possibilidade de criação. Certamente têm lugares em que os professores são mais atentos a essa criação, por exemplo, em laboratórios, na área de tecnologia as pessoas têm mais privacidade de criação. Na faculdade de Filosofia, nós temos uma espécie de grande escola de segundo grau, a sensação que eu tenho é essa, e não só na Filosofia, na Letras, Sociologia, História, Geografia... Um grande "colegião" no qual o aluno comparece só para cumprir carga horária, mas não tem interação, não tem vida universitária, só tem vida universitária nas festas, para tomar cerveja, não é assim? É a sensação que eu tenho, pode não ser a de vocês. Não há uma vida acadêmica forte, efervescente que precisava ter. Esse processo dos estudantes criarem espaços de eventos e discussão é super interessante porque os centros acadêmicos viraram apenas promoção de festas. A prática do debate iria quebrar um pouco essa estrutura muito individualista da pesquisa no Brasil. O pesquisador é um solitário, não conversa com ninguém, no máximo conversa pouquíssimo com seu orientador. Essa solidão da pesquisa é uma coisa muito estranha, no caso da Filosofia é um mote, porque é claro que tem

que haver pesquisa, mas é necessário ter espaço de conversa. Existem muitas bobagens na Filosofia: "Eu estou fazendo alguma coisa e não posso dizer para ninguém, senão vão roubar minha ideia".

Humanidades em Diálogo: **Já foi melhor?**

Milton Meira: Já foi melhor, mas essa coisa de roubar ideias sempre houve (risos)! Quando você se expõe, fica mais fácil de ter sua ideia roubada, mas não se trata de roubar ideias, nós estamos trocando ideias. Nesse ponto, o clima acadêmico poderia ser muito melhor. Mas isso se a universidade fosse aberta para o novo, em termos de dar uma contribuição também para a sociedade, porque qual é a função social da universidade? Qual á a nossa contribuição? Temos várias contribuições. Há algum tempo, as pessoas achavam que contribuir para a sociedade era cada um, por exemplo, participar da Campanha do Agasalho para a favela São Remo, já que está perto da USP. Mas isso é um absurdo, qualquer cidadão pode participar de quantas campanhas quiser para ajudar os pobres, isso faz parte da cidadania. Agora, a função social da universidade não é produzir conhecimento de ponta em todas as áreas do saber para a própria sociedade? Não é repetir o que já está posto, repetição do saber: "Eu passo para você o que eu aprendi a respeito de Rousseau, tenho vários discípulos rousseauistas dispostos a fazer uma coisa que eu já fiz." Não tem nada de novo, qual é a reflexão nova para a sociedade brasileira? A faculdade de Filosofia já foi muito mais forte, já deu Sérgio Buarque de Holanda, Florestan Fernandes, Antônio Cândido, o Cruz Costa... Havia uma série de autores que não ficavam fazendo "trabalhinhos de mudo", mas davam contribuição maior à história das ideias no Brasil porque tinham essa ousadia de sair um pouco mais da mera repetição. O Porchat, uma vez, já falou que tinha essa preocupação. Vocês conhecem o Oswaldo Porchat? Ele foi meu professor, ele tinha essa ideia de fazer à maneira dos franceses a análise estrutural do texto, ou seja, você pega um texto e vai no encadeamento das razões internas da obra. Os franceses faziam isso, como um passo para depois fazer uma análise da cultura nacional. O Porchat falou uma vez: "É, nós exageramos na dose. Nós insistimos tanto que devia se fazer uma leitura rigorosa do texto, que os alunos acabaram só fazendo isso, nada mais do que isso. Essa leitura rigorosa do texto é o passo inicial para que você possa ser um crítico de cinema, um crítico de arte, um crítico da história, da sociedade, da sociologia, um crítico das ideias, no caso da Filosofia. Você trabalha o texto como ferramenta da reflexão, mas não o toma como objeto final, senão você fica só fazendo trabalho miúdo". Naquela época, o Porchat fez aquele texto "Filosofia do senso comum", ele

começava a se permitir refletir sobre coisas diferentes. O próprio Gianotti e a Marilena ao mesmo tempo que têm um trabalho estrutural, têm também uma proposta que é muito mais ampla de reflexão e ousadia. Só que ao sair da reflexão miúda, o filósofo se expõe também a receber tapas. Quando se refugia num autor, ele está protegido, claro, "Essa aqui é minha área, eu a conheço como ninguém, sou um dos maiores especialistas do mundo, ninguém vai me contestar". Agora, quando a conversa diz respeito a coisas não pertencentes a sua área, mantém-se na repetição e nada mais de interessante é dito. Os alunos de Filosofia já ficam preocupados: "Eu não vou falar nada sobre isso porque não tenho capacidade para refletir, eu não entendo. Agora do Platão, eu sei falar" (risos). É interessante isso, que os próprios alunos começam, depois de certo tempo, a se policiar uns aos outros e dizer: "Ah não fala besteira, isso é bobagem, você tem que ler mais para falar, vai estudar para falar direito."

Humanidades em Diálogo: **O senhor acha que a mudança do curso de Filosofia da Maria Antônia para a Cidade Universitária afetou muito o ambiente acadêmico?**

Milton Meira: Não, acho que não. A repressão da ditadura foi o primeiro impacto, quando tivemos vários professores cassados e o ano de 1969 foi completamente morto aqui. Eu fiz a graduação praticamente sozinho, mais como um autodidata do que frequentando o curso. Assistia às aulas de vez em quando e estava tudo desmantelado e aí veio os barracões lá embaixo, onde tem a Psicologia. Não era como hoje, tinha os barracos que quando chovia ninguém escutava o que o professor falava, era um barulho infernal da chuva naquelas telhas de amianto, um barulho infernal. Mas, então, nos meus quatro anos de filosofia (1968-1971) foi tudo muito precário. Na prática, a gente já tinha uma estrutura pra desenvolver a filosofia por conta própria. Tanto assim que, quando entrei na graduação, fiz um exame oral e eu já tinha lido Husserl, Descartes. No cursinho do grêmio a gente tinha visto toda a história da filosofia e foi lá que eu desenvolvi essa ideia de discussão, essa coisa que estava sempre presente nesse momento muito difícil. As pessoas se reuniam às vezes na casa de um, na casa de outro. Às vezes para discutir política e para discutir também os textos que estavam sendo desenvolvidos na sala de aula. E quando um ou outro ia preso, desaparecido, então, sei lá... era um momento complicado. Eu sinto falta desse espaço de debate, os professores hoje também não têm, nós tínhamos antes. É preciso deixar claro que, com a ditadura, o pessoal se dispersou ou acabou não mais se encontrando. O pessoal de teatro, o [Augusto] Boal, o Jean Francisco

Guarnieri, o José Celso [Martinez Corrêa], que é amigo do Salinas, se reunia com muita frequência, então a filosofia passava sempre pelo teatro, cinema e isso se perdeu completamente. Mas em parte devido a essa dispersão da ditadura e não se recompôs mais, de modo que hoje cada um está fazendo seu trabalho individual, solitário. E essa forma de comunicação e o debate mais vivo foram se perdendo. Agora para recuperar isso é um trabalho difícil, não é fácil recuperar o hábito de discutir, estar aberto ao debate com outras áreas. E hoje também tem muito preconceito. Você vai fazer o debate, mas com quem vai discutir? Se você convida alguém fundamental de direita, não pode. Vai conversar com o pessoal da faculdade de direito, não pode porque lá só tem gente da direita. Não é assim? Isso já naquela época. Então você tinha uma série de preconceitos e aí que a esquerda foi se fechando também. A faculdade de filosofia virou um gueto, muito autocentrado. Tem coisas acontecendo, mas que acontecem fora da ordem institucional acadêmica. Mas poderia acontecer muito mais, a sociedade civil tem que pegar pesado. Tem que começar a se organizar.

Humanidades em Diálogo: **O senhor poderia falar um pouco a respeito da Discurso Editorial e do *Jornal de Resenhas*? Qual a importância dessas publicações?**

Milton Meira: Isso foi uma das loucuras da minha trajetória. Eu sempre pensei que todo o saber que a gente produz na universidade não podia ficar intramuros, tinha que ser publicado para que as pessoas pudessem ler. A Discurso Editorial surgiu em 1993 na ocasião em que eu tinha terminado dois mandatos na chefia do departamento e a revista estava com vários números atrasados por falta de recursos. Não tinha dinheiro para editar a revista *Discurso* do departamento, então, reuni o pessoal e falei: "Vamos criar uma editora, ou uma associação" e criamos a Discurso, uma associação editorial sem fins lucrativos, que tem por objetivo editar os livros de Filosofia e de áreas afins. A ideia era fazer cursos, vídeos, ter uma produção imensa para marcar a presença do departamento de Filosofia no cenário nacional. Então nós começamos a fazer alguns textos interessantes, procurei colocar em prática a ideia de sociedade civil, que já estava presente desde essa época, por que não criar então uma associação dos professores do departamento de Filosofia que tenha projetos para desenvolver? Nós fomos correr atrás de recursos. Só que, qual foi o erro que eu cometi naquela época? Bom, não foi de fato um erro. É erro se levarmos em conta a estrutura burocrática da universidade. Como é uma associação de professores, ela não pode ter recursos da universidade, então

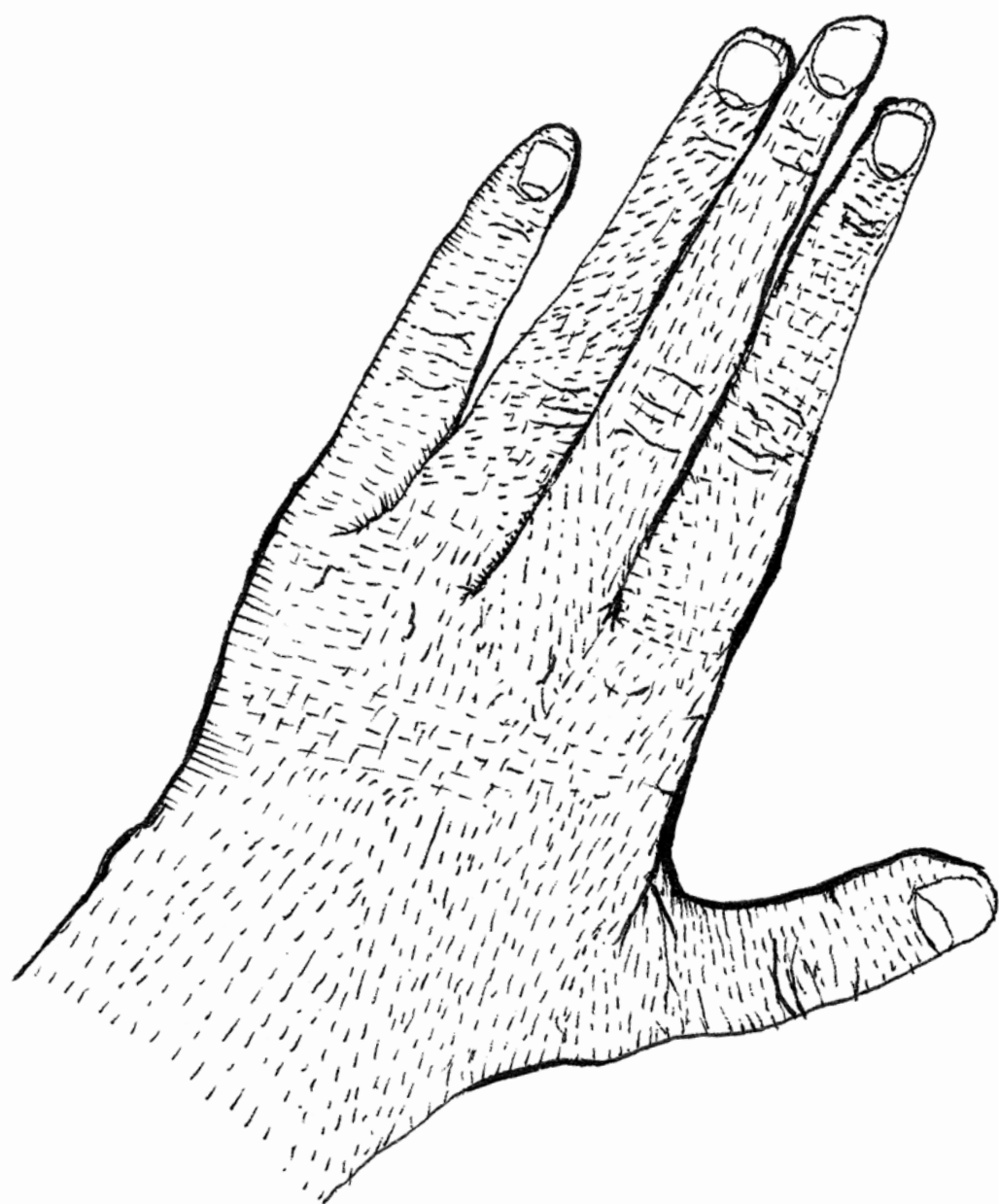
tem que procurar iniciativa privada ou em outras áreas estatais, mas da USP, não. Então, corri atrás de recursos, e atualizamos a revista *Discurso*, os quatro números ficaram em dia desde o volume de 1994 e permanecem em dia atualmente. A primeira mobilização de recursos foi essa, depois nós começamos a fazer livros, procuramos Fapesp, CNPq, verbas de outras instituições, mas a dificuldade era muito grande porque a gente teria que viver só da venda de livros acadêmicos, o que significa falência. Se fossem livros de autoajuda, livros religiosos, livros de devoção, a situação seria outra, estaria rico.

Em 1993, num dos números da *Discurso*, lá na fundação, eu tinha feito um pequeno texto que está, aliás, no número 19 da revista: o objetivo da Discurso Editorial é, dentre outros, criar também um jornal de resenhas. Passaram-se dois anos até que fizemos o projeto do *Jornal de Resenhas*. Aí, na hora de escolher o nome... as pessoas comentavam: "e o nosso jornal de resenhas, sai ou não sai?". Todo mundo colocou na página duzentas opções de títulos, ninguém gostou de nenhuma. Então falei: vai ficar *Jornal de Resenhas* mesmo. Na época, tivemos um início interessante, eu fui procurar o Otavio Frias que era o filho do velho Frias, que tinha feito curso de Filosofia aqui também e achou interessante o projeto. Eu falei para o Otavio: "Eu gostaria que fosse publicado na *Folha* e, se a *Folha* não quiser, vou procurar o *Estadão* pra ver se eles assumem um campo." Aí, ele: "Não, pode deixar que achamos interessante e vamos tocar". Então, durou lá até 2004, saiu encartado na *Folha de São Paulo* e nós íamos na redação para fazer o jornal. Mas, quando houve a crise na *Folha* pela compra do Uol, não deu mais pra manter o jornal, porque o sindicato dos jornalistas fez pressão pra cortar. Eles queriam que o *Jornal de Resenhas* saísse na *Folha* online mas a comissão editorial não concordou, então continuamos tentando viabilizar a publicação e voltamos em 2009 com o apoio do MEC, na época em que o [Fernando] Haddad era ministro, e permanecemos com esse apoio até 2010. Em 2011 tentamos retomar pelas assinaturas e até hoje estamos tentando ressurgir, com muita dificuldade. Estamos querendo mudar nossa forma de organização da sociedade sem fins lucrativos, mudar pra OSCIP. OSCIP é uma entidade que foi criada pela Ruth Cardoso, que era antropóloga aqui da USP e foi esposa do Fernando Henrique Cardoso. Ela criou em 1998-99 uma legislação para a sociedade civil se organizar e poder ter parcerias com o Estado, sem problema nenhum. É uma legislação que ficou perdida no tempo e nisso a Discurso já existia. Talvez, a gente faça isso pra viabilizar o *Jornal de Resenhas* e outros projetos. A revista *Discurso* e o *Jornal de Resenhas* são projetos da Discurso Editorial. Eu ainda tenho esperança de tornar a Discurso Editorial uma grande editora, para continuar um projeto igual àquele que foi o da Coleção Pensadores.

A OSCIP tem interesse público, além disso tem agilidade para criar títulos de filosofia sem depender da editora da USP. Quando criamos a Discurso Editorial houve um certo mal-estar porque a USP não poderia ter outra editora além da EDUSP. Então, para a Discurso sair precisamos criá-la fora da estrutura jurídica e burocrática da universidade. Por isso ela foi feita como se fosse uma associação, em vez de ser uma associação sindical, é uma associação cultural e editorial dos professores e, como tem professores, não pode ter recurso da universidade. Todos os professores aderiram ao projeto. Depois eu fui chamado para estar à frente da editora Humanitas, à qual dei um estatuto parecido com o da Discurso, e continua existindo até hoje, mas também é difícil de sustentar porque tem essa vida difícil, ela pertence, mas não é assimilada pela estrutura jurídica e administrativa da universidade, tem que funcionar fora.

Na época também muitos estudantes acharam que ao fazer a Discurso eu estava criando um projeto privatista da universidade. É uma visão completamente equivocada, você está mobilizando a sociedade civil para projeto de interesse público, não é de interesse privado, privatização é outra história, você vende a USP para um grande grupo americano ou coisa assim. Mas criar projeto de instituições de interesse público, que sejam universitários de interesse público, isso é necessário fazer. Naquela época não se convivia bem com a ideia das fundações, nas quais havia muita corrupção. Por isso criamos uma associação muito pequena que é como se fosse um CAF, só que tem CNPJ, tem tudo, emite nota fiscal, tudo dentro da legalidade, não tem fins lucrativos, então não pode ser acusada de privatização. Mas são projetos interessantes porque, a ideia central é fazer com que o saber produzido na universidade seja um saber mais socializado, exposto pra sociedade.

No *Jornal de Resenhas*, as resenhas são feitas por especialistas de cada área e o *Jornal* é muito pequeno para a produção editorial brasileira, teria que ser uma revista bem mais grossa. Mas pra isso tem que ter dinheiro pra fazer. Alguém na época poderia dizer: "Nós podemos fazer isso funcionar dentro da universidade", mas se eu fizesse dentro da universidade não sairia porque começou a haver muito jogo político. Quem vai ser o pai da matéria, não é? É o diretor que vai assumir? Ou tem uma campanha política? Você vai pôr esse projeto como bandeira de campanha? É um absurdo, não é, mas aí morreu a ideia. Eu não vou colocar um projeto que eu já sei que vai nascer morto porque vai estar envolvido num jogo político da própria academia. Vocês conhecem o *New York Review of Books* e *London Review of Books*? São jornais que têm apoio das editoras, vivem de assinaturas e fazem resenhas de tudo que sai no mercado editorial londrino e nos Estados Unidos. Na França tem a *Magazine Littéraire*.

Então, eu queria fazer uma coisa igual no Brasil. E é interessante, se vocês conhecem as publicações do *Jornal de Resenhas*... Vocês conhecem? Aqueles três volumes? Se eu olhar quem foi que contribuiu com o *Jornal*, foi toda a intelectualidade brasileira, ali tem: Aziz Ab' Sáber, da geografia; Antônio Candido; Guido Mantega; Celso Furtado, várias figuras importantes, uns seiscentos intelectuais brasileiros e todos de primeira linha. É um projeto que, se a gente conseguir sensibilizar agora para a formação de uma OSCIP – o peso que ele construiu ao longo da história foi muito forte – poderá emplacar. Comecei também a produzir pela Discurso e pelo departamento livros didáticos para o Ensino Médio, quatro já estão prontos... E qual foi a minha decepção? Era para ter saído em outubro do ano passado e na hora de imprimir... foi preciso abrir uma licitação. E então parou, já tem um ano que não sai. Isso mata qualquer um. Essa fome enterrada, do ponto de vista administrativo e jurídico, mata muito a iniciativa, porque, poxa vida, eu fiz um projeto com tanto prazer e tinha trinta livros para publicar. Se começar com quatro já vai ser interessante e a turma já vai se entusiasmar, mas tem que entrar no processo licitatório e, então, vai levar uns dois, três anos pra sair. Se eu tivesse feito o *Jornal de Resenhas* pela instituição não ia sair nunca. Então, a Discurso vai ter sempre que andar pelas próprias pernas, quando ela tenta trabalhar com recursos do departamento, a Discurso não ganha dinheiro, mas o departamento está assumindo como parceiro, ela vai ser do departamento. Mas aí é tudo muito emperrado, muito difícil de tocar e desanima. Agora se for uma organização mais bem estruturada, vai se encaminhar bem. Mas a ideia é fazer com que o saber universitário seja um saber mais partilhado pela sociedade que paga a universidade, então a gente pode produzir reflexões sobre os livros e divulgar o que pesquisamos aqui. A EDUSP poderia ser essa editora, poderia ter uma face de direito, uma de filosofia, de história e geografia, química, de ciência da saúde etc. Ela poderia contemplar tudo isso, pois é uma grande editora, como a Presses Universitaires Française (PUF) faz isso. Mas, para isso, precisa ter cabeça para fazer, mas como tudo é emperrado na cabeça do reitor não sai muita coisa, não é?

Dossiê: economia e desenvolvimento

A Economia Solidária ante a globalização: o caso das moedas sociais

Nicole Julie Fobe

Resumo:

Com o advento da globalização, ocorre o aumento das desigualdades sociais e econômicas, culminando no aparecimento de conglomerados poderosos, como as grandes empresas transnacionais, contrapostos a comunidades empobrecidas e carentes. Este trabalho tem por objetivo analisar um caso específico de reação ao fenômeno da globalização: as moedas sociais – aliadas ao fortalecimento dos ideais da Economia Solidária – e relacionar esta iniciativa à inserção do Brasil no cenário econômico internacional.
Palavras-chave: moedas sociais – desenvolvimento – globalização – Economia Solidária

[...] *nada é mais difícil na sua preparação, mais duvidoso no êxito e mais perigoso nos seus efeitos que estar junto com pessoas que querem promover inovações.*

Nicolau Maquiavel

1. Globalização e economia

> [...] dois movimentos diametralmente opostos: o da globalização ou integração econômica [...] e o da fragmentação sociocultural, uma vez que a globalização é um processo de decisões privadas e públicas tomadas na forma de sucessivos e inacabados desafios e ajustes, gerando intensas transformações cujas origens e consequências são extremamente complexas, por causa de suas múltiplas dimensões não econômicas (FARIA, 2010, p. 134).

Globalização é o fenômeno inerente ao modo de produção capitalista, que tem por característica a fusão entre sistemas econômicos e financeiros dos diversos Estados que compõem o mundo contemporâneo.[1] A partir da segunda metade do século XX, o desenvolvimento dos sistemas de produção, dos meios de transporte e principalmente a evolução da tecnologia dos meios de comunicação fez com que as fronteiras entre os países ficassem cada vez mais tênues, o que culminou em relações de interdependência[2] (entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos) e intradependência (entre os próprios países desenvolvidos ou entre os países subdesenvolvidos). A especialização da produção fez com que os Estados que realizaram suas revoluções industriais primeiro detivessem tecnologia e um parque industrial suficiente para desenvolver produtos com alto valor agregado, produtos estes que seriam exportados aos Estados que não haviam implementado ou implementaram tardiamente uma política de industrialização nacional. Estes, por sua vez, especializar-se-iam na exportação dos produtos primários, matérias-primas, de menor valor agregado e bastante sensíveis a variações de preço no mercado internacional. Essa polarização da produção levou ao surgimento das empresas multinacionais, que

---

1 "Globalization of the world economy denotes a process based on the formation of a single market for goods, services and factors of production, including capital, labour, technology and natural resources, covering all countries and economic regions. In the process, national and international markets are combined into a single complex whole. From a theoretical point of view, globalization means an unlimited access to these markets for all interested businesses regardless of country of origin and economic region" (BOŻYK, 2006, p. 1).

2 Cf. HENDERSON, 1999, p. 51.

terminaram por acentuar as disparidades entre o mundo industrializado e o mundo semi ou não industrializado.

As empresas multinacionais (ou transnacionais), por meio da abertura do seu capital e/ou subsídios governamentais, transferiram suas fábricas para países do mundo subdesenvolvido[3] com o objetivo de (i) contratar mão de obra barata, ainda que desqualificada; (ii) estabelecer complexos fabris em locais com leis ambientais brandas ou contornáveis; (iii) procurar incentivos fiscais dos governos locais; (iv) explorar a proximidade do fornecimento de matéria-prima. As gigantes multinacionais, organizadas e com poder de barganha, terminaram por impor as suas vontades e *modus operandi* aos governos dos Estados subdesenvolvidos,[4] que viam na atuação delas a criação de empregos e riqueza, o que – teoricamente – aqueceria também a economia local. O resultado, como não podia deixar de ser, foi desastroso para as nações exploradas.[5]

Tamanha exploração da mão de obra, dos recursos naturais e dos incentivos governamentais alterou o sistema social, econômico, cultural e político. No plano social, tem-se a pressão pela redução dos direitos trabalhistas, pela diminuição dos salários, pelo aumento das horas trabalhadas, enfim, a pressão para que se produza o máximo possível a partir do mínimo necessário, ainda que – em um primeiro momento – a qualidade dos produtos possa deixar a desejar. A migração inter-regional também é um reflexo desse processo. A instalação de parques industriais atrai mão de obra barata e desqualificada, que tende a migrar para as grandes cidades ou para polos empresariais. A economia torna-se cada vez mais dependente dos recursos estrangeiros, já que a indústria nacional não tem força para competir com o poder comercial, econômico, tecnológico e político das empresas estrangeiras.[6] Além disso, o mercado consumidor, alimentado por baixos salários,

---

3 Cabe salientar que os países explorados receberam apenas as fábricas e filiais das empresas transnacionais: os seus núcleos de decisão permaneceram nos países de origem, o que acentua a hipótese de que essas empresas tinham por objetivo justamente a exploração de condições mais favoráveis, e não o investimento efetivo no país em que este se fazia necessário (CHANG, 2004, p. 252).

4 Chang (2004, p. 266) aponta para o fato de que há alguns poucos casos em que os países subdesenvolvidos têm certo poder de barganha, como os exemplos da Coreia, Singapura e Malásia, que conseguiram fazer com que as próprias transnacionais competissem entre si (p. 262) para adentrar nos seus mercados internos. No entanto, como ressaltado pelo autor, estes são casos excepcionais. A regra é, como foi dito, a imposição.

5 Para um panorama geral a respeito do efeito das empresas transnacionais nos países subdesenvolvidos, ver CHANG, 2004, p. 248 e ss.

6 Cf. BOŻYK, 2006, p. 5.

não se configura como demanda suficiente para despertar interesse no empreendedorismo local. No âmbito cultural, assiste-se a uma desvalorização da cultura nacional, cada vez mais influenciada – senão atropelada – pelas influências estrangeiras.[7] O internacional é cobiçado, torna-se sinônimo de status. O nacional simboliza justamente o contrário. Finalmente, no campo político, há uma aproximação entre o corpo gerencial das empresas estrangeiras e os governos dos Estados subdesenvolvidos, que são utilizados como instrumentos para garantir a exploração dos recursos e a produção eficiente. Percebe-se, assim, um distanciamento entre as classes governadas e as classes governantes, que deixam de atender aos interesses do povo, atentando aos "benefícios" trazidos pela indústria estrangeira. Ademais, cabe salientar que a infraestrutura até então incipiente no país explorado é fomentada no sentido de tornar mais fácil o acesso das indústrias aos insumos e o escoamento da produção aos portos e aeroportos. Tem-se, portanto, uma desvalorização do espaço e o surgimento de complexos sem o menor planejamento urbanístico: cidades-satélite ao redor de complexos fabris, estradas de ferro ligando exclusivamente polos industriais a portos, casas, bairros e ruas em completa dissonância com o meio ambiente e sem atenção adequada ao espaço disponível e às condições do território.

Esse foi o processo vivido pelo continente africano, grande parte do continente asiático e, principalmente, pelas jovens democracias da América Latina. Não é por outro motivo que, nas décadas seguintes, assistir-se-á a uma verdadeira militarização dos governos (ou, em alguns casos, à ascensão de governos igualmente autoritários), que até então eram cúmplices do capital estrangeiro. Os governos militares ou autoritários, com base nos efeitos cruéis trazidos pelas empresas multinacionais, manterão um discurso nacionalista, focando (i) no incentivo à indústria nacional, por meio do modelo de substituição de importações; (ii) na valorização da cultura do país; (iii) no fomento ao desenvolvimento tecnológico e científico; e (iv) na promessa de manter um governo incólume, no interesse dos governados. O Brasil viveu esse momento, viveu esse discurso. O governo militar e, antes dele, o go-

---

7 "Se é verdade que as transnacionais tiveram de realizar um esforço de adaptação a mercados estreitos e ainda em formação, não o é menos que elas em seu natural empenho em maximizar a rentabilidade em que se instalavam se adaptassem o mais possível aos padrões de consumo que prevaleciam nos países centrais. Vimos que nestes as empresas transnacionais operaram no sentido de homogeneizar os mercados nacionais, pois isso lhes permitia maximizar as vantagens derivadas das economias de escala e do controle da inovação [...]" (FURTADO, 1987, p. 207).

verno de Getúlio Vargas,[8] tiveram por estratégia justamente a adoção de todas as medidas elencadas acima, como forma de promover o desenvolvimento – econômico – do país.

O fim do governo militar, no entanto, deixou diversas sequelas à recém-nascida democracia brasileira. O endividamento externo (FURTADO, 1987, p. 210),[9] a falta de maturidade política e a disparidade social terminaram por agravar os problemas que já assolavam o Brasil. Os planos econômicos que se seguiram, aliados à inflação galopante, culminaram no desemprego em massa e na desvalorização dos produtos nacionais. Como consequência direta desse processo, nas décadas de 1980 e 1990, o país apresentaria um índice de crescimento bastante modesto, pondo fim ao "milagre econômico" que até então se sustentara sobre frágeis bases sociais, políticas e econômicas.

II. O conceito de Economia Solidária

> O fato de o desenvolvimento, em tempos de reestruturação, ter acentuado a liberdade do mercado em detrimento dos controles dos Estados nacionais sobre a dinâmica do capital não anula o outro fato, de que a revolução microeletrônica e telemática contribuiu para que o capital produtivo (não o financeiro) se descentralizasse, abrindo espaço para um desenvolvimento misto de pequenas e médias empresas e de complexos cooperativos, guiado pelos valores da solidariedade (SINGER, 2004, p. 21).

"Economia Solidária é um jeito diferente de produzir, vender, comprar e trocar o que é preciso para viver. Sem explorar os outros, sem querer levar vantagem, sem destruir o ambiente. Cooperando, fortalecendo o grupo, cada um pensando no bem de todos e no próprio bem."[10]

O movimento da Economia Solidária surgiu com a própria Revolução Industrial, com a criação, pelos trabalhadores, de corporações e cooperativas para a proteção de suas atividades e, indiretamente, de seus interesses. No

---

8 Cf., para uma análise detida dos impactos econômicos gerados pelo modelo de substituição de importações, implantado por Getúlio Vargas, FURTADO, 1987, p. 183.

9 "O endividamento externo desordenado outra coisa não é senão uma consequência dessa perda de comando do sistema econômico, além de ser um fator autônomo de realimentação do referido processo de internacionalização" (FURTADO, 1987, p. 214).

10 Conceito de Economia Solidária desenvolvido pelo Ministério do Trabalho e Emprego. Disponível em: <http://www.mte.gov.br/ecosolidaria/ecosolidaria_oque.asp>. Acesso em: 09 out. 2010.

Brasil, o movimento foi institucionalizado em 2003, com a criação da Secretaria Nacional da Economia Solidária (SENAES), ligada ao Ministério do Trabalho e do Emprego.

Em 17 de novembro de 2010, foi criado no Brasil o primeiro Sistema de Comércio Justo e Solidário do mundo, reconhecido e fomentado pelo Estado, e instituído pelo Decreto nº 7.358. Dentre as suas disposições, salientamos os artigos 2º e 3º, que trazem um bom panorama do significado e implicações da Economia Solidária.

> **Art. 2º** Para os efeitos deste Decreto, entende-se por:
> I – comércio justo e solidário: prática comercial diferenciada pautada nos valores de justiça social e solidariedade realizada pelos empreendimentos econômicos solidários;
> [...]
> **Art. 3º** O SCJS tem por finalidade fortalecer e promover o comércio justo e solidário no Brasil, o que compreende alcançar os seguintes objetivos:
> I – fortalecer identidade nacional de comércio justo e solidário, por meio da difusão do seu conceito, de seus princípios e critérios de reconhecimento de práticas de comércio justo e solidário e de seu fomento;
> II – favorecer a prática do preço justo para quem produz, comercializa e consome;
> III – divulgar os produtos, processos, serviços, bem como as experiências e organizações que respeitam as normas do SCJS;
> [...]
> VII – apoiar processos de educação para o consumo, com vistas à adoção de hábitos sustentáveis e à organização dos consumidores para a compra dos produtos e serviços do comércio justo e solidário.

Cumpre, para o presente trabalho, explorar dois dos princípios da Economia Solidária: (i) a cooperação, entendida como a busca de interesses e objetivos comuns para um determinado grupo de pessoas; e (ii) a autogestão, ou seja, o desenvolvimento, pelo próprio grupo, das atividades essenciais à sua manutenção e evolução. O apoio externo é possível e desejável, desde que não inviabilize a gestão dos próprios sujeitos envolvidos.

O movimento também tem uma posição contrária à globalização. Não no sentido combativo, e sim quanto ao reconhecimento das implicações do fenômeno, elencadas acima. Sendo assim, a Economia Solidária valoriza a cultura nacional, viabiliza um mínimo de inclusão econômica de grupos à margem da economia formal, e leva ao debate político diversas questões relativas à expansão do movimento.

As moedas sociais, que serão examinadas no próximo tópico, têm por característica exatamente a valorização do local contraposto ao global.[11] A maioria das moedas leva o nome de algum produto ou algum traço regional.[12] Além disso, a principal proposta do instrumento é a inclusão econômica de pessoas e comunidades que acabaram marginalizadas pela globalização, quer por não serem mão de obra qualificada o suficiente, quer por não se constituírem enquanto mercado consumidor relevante. O fenômeno foi aqui classificado como um desdobramento da Economia Solidária justamente por se enquadrar nos seus objetivos e princípios, bem como estar diretamente a ela relacionado, por virtude do seu caráter comunitário e de desenvolvimento local contraposto ao regime econômico e financeiro nacional.

III. Uma experiência: as moedas sociais

> Portanto, quanto mais lentas (ou postergadas) são a estabilização econômica e a reforma social, [...] mais as desigualdades se agravam e mais se debilita o acordo moral básico do qual dependem a manutenção da ordem democrática e o funcionamento da economia. E quanto maior é a velocidade desse processo, menor é a efetividade dos direitos fundamentais restabelecidos pela abertura política, uma vez que a miséria, as decepções e a falta de perspectivas minam a estabilidade institucional, esgarçam os laços de solidariedade e abrem caminho para o "hobbesianismo social" (FARIA, 2010, p. 129-130).

Tudo começou em uma favela de 30.000 habitantes, no interior do Ceará, quando alguns líderes de uma comunidade extremamente carente deram início ao primeiro caso de sucesso dos bancos comunitários.

O que se pretende abordar neste trabalho é um outro produto desta parceria. As moedas sociais, instrumento poderoso e certamente necessário ao sucesso do empreendimento, chamam a atenção pela potencialidade e, ao

---

11 No Conjunto Palmeiras, por exemplo, quando da implantação do Banco Palmas, os coordenadores do projeto incentivaram o consumo de produtos locais em detrimento dos "importados". Para viabilizar a criação de marcas locais, o Banco abriu uma linha de crédito específica para empreendedores, e hoje há cooperativas para a produção de produtos de limpeza "Palmas", roupas "Palmas" e alguns outros produtos de consumo.

12 Como exemplo, temos o Maranhão, o Castanha, o Pará e o Palma.

mesmo tempo, pela desregulamentação absoluta. Não há, no Brasil, marco regulatório algum em se tratando de moedas complementares.[13]

R$ 1.200.000,00 (um milhão e duzentos mil reais). Era essa a quantia gasta mensalmente por todos os moradores do Conjunto Palmeira. Diante dessa quantia, os líderes da Associação de Moradores perguntaram-se como o bairro podia ser tão pobre, e chegaram à conclusão de que o problema não estava na arrecadação, e sim na circulação do dinheiro: os moradores gastavam *fora* do Conjunto, ou seja, ganhava-se o dinheiro na comunidade, mas não se gastava nela: o desenvolvimento era tolhido pelos próprios habitantes. Surge então uma proposta visando à permanência do meio circulante no próprio bairro. Como já havia sido experimentado com sucesso em outros lugares (como o WIR, na Suíça e o LETS, no Canadá e Estados Unidos),[14] deu-se início à implantação de um mecanismo alternativo à moeda oficial: o Palma.

---

13 Muito embora a Constituição Federal de 1988 disponha que é competência exclusiva da União a emissão de moeda (art. 164), argumenta-se que as moedas sociais possuem natureza diversa da moeda nacional de curso forçado, além de não terem por objetivo – teoricamente – a substituição ou restrição ao uso do Real.

Atualmente, o Banco Central e a SENAES (Secretaria Nacional de Economia Solidária) estudam uma possível parceria para regular a moeda social. Tramita também no Congresso Nacional o Projeto de Lei Complementar nº 93/2007, apresentado pela deputada Luiza Erundina. O PL estabelece a regulamentação dos bancos comunitários e das moedas sociais. Dispõe o artigo 10º:

"Art. 10º Os Bancos Populares de Desenvolvimento Solidário estão autorizados a prestar os seguintes serviços financeiros, nas condições e limites fixados pelo Conselho Nacional de Finanças Populares e Solidárias, e mediante expressa autorização do mesmo: X – Operar moedas sociais de circulação adstrita à sua área de atuação"

14 O WIR, *Wirtschaftsring-Genossenschaft*, também conhecido como Círculo Econômico Suíço, foi criado em 1934 e é, até hoje, uma das experiências mais bem-sucedidas em se tratando de moedas paralelas. Considerado um dos responsáveis por retirar a Suíça da recessão europeia, o sistema foi assimilado pelo Estado e hoje convive lado a lado com o Franco Suíço. Estima-se que, atualmente, a comunidade que utiliza o WIR ultrapassa 62.000 pessoas e o volume de trocas supera 1 bilhão de euros. Já o LETS (*Local Exchange Trading System*) que funciona em diversos países, dentre eles Austrália, Canadá, Estados Unidos e Coreia do Sul, não possui uma moeda física alternativa. O sistema funciona na base prestação de serviço/crédito correspondente. Os indivíduos interessados cadastram-se no sistema e ganham créditos a partir de serviços realizados, como cortar a grama do vizinho, consertar um eletrodoméstico, cuidar de crianças, fornecer assistência técnica ou jurídica, etc. Esses créditos são debitados em contas nos supermercados locais, e podem ser utilizados na compra de produtos ou na contratação de serviços não fornecidos pela rede LETS. O crédito obtido no sistema tem o seu valor equiparado à moeda oficial, e todas as transações são realizadas eletronicamente.

Os líderes comunitários reuniram-se com os comerciantes da região, com ONGs,[15] com parceiros estrangeiros[16] e com instituições financeiras[17] e iniciaram a emissão da primeira moeda social brasileira. A integração entre todos os grupos econômicos da região foi vital para o sucesso do empreendimento. Como se verá adiante, a relação de confiança é fundamental à concepção de moeda social – e ao conceito de moeda como um todo.

Para manter a moeda circulando apenas no bairro, e coibir a "fuga" de capital, a implantação do sistema baseou-se em duas frentes: os comerciantes e os consumidores. Comecemos a análise pelos comerciantes.

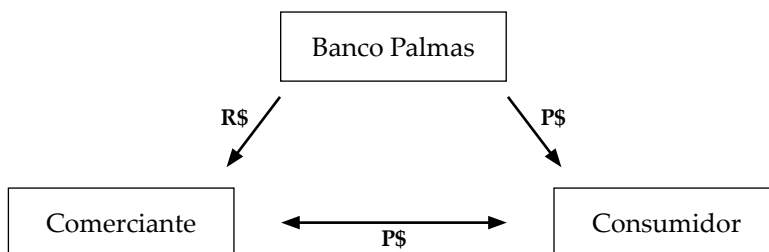
Os comerciantes que desejavam expandir seus negócios podiam fazer um empréstimo do Banco Palmas em reais, mas só podiam saldar sua dívida em palmas. Se, posteriormente, o comerciante precisasse efetuar uma compra de um fornecedor externo à comunidade, ele poderia trocar os palmas que tivesse por reais. Isso forçaria o comércio local a aceitar a moeda local em vez do Real. Além disso, convencionou-se, para o bem da comunidade, que os empreendedores deveriam dar um desconto de 5 a 10% aos clientes que realizassem seus pagamentos em moeda social. Essa estratégia tinha por objetivo não apenas popularizar o uso dessa moeda, mas também aumentar a confiabilidade da população e, como benefício ao comerciante, haveria ainda a fidelização do consumidor. Em 2009, 240 empreendimentos, entre produção, comércio e serviços, aceitavam a moeda local.

Já os consumidores poderiam adquirir palmas de duas maneiras: trocando a moeda nacional pela moeda local, ou através de um empréstimo sem juros. Incentivados pelos descontos no comércio local e sensibilizados pelo ideal de ajuda à comunidade, lentamente o Real passou a ser retirado de circulação. Há moradores, inclusive, que alegam não possuir mais nota oficial alguma.

---

15 As ONGs que colaboraram com a implantação do Banco Palmas foram (i) a Cearah Periferia, que emprestou os primeiros R$ 2.000,00 necessários ao funcionamento do banco e (ii) a Sitawi, que também contribuiu com recursos.

16 O InStroDI (Instituto Strohalm de Desenvolvimento Integral) é uma Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (OSCIP) que existe no Brasil desde 2002. O Instituto é parte da Fundação holandesa STRO (Social Trade Organisation), que desde 1970 fornece *know-how*, treinamento e recursos a iniciativas locais de desenvolvimento.

17 O Banco do Brasil, por meio do Banco Popular do Brasil (BPB), disponibiliza uma carteira de crédito para o Instituto Palmas no valor de 1,5 milhão de reais, e atua como correspondente bancário em outras comunidades, aceitando o palmas para o pagamento de contas e demais ações bancárias. Além disso, em 2009 o Banco Central assinou um termo de parceria com o Ministério do Trabalho (SENAES) para criar um marco regulatório que tenha por objeto os bancos comunitários e as moedas sociais.

O "dinheiro" novo, por ser aceito apenas localmente, não pode ser gasto em outras cidades. Isso faz com que não ocorra a "fuga" de capital, que impedia o desenvolvimento e o enriquecimento do bairro. Dispondo de recursos, a Associação dos Moradores conseguiu transformar o que antes era apenas uma favela, sem saneamento básico e com poucas iniciativas, em um bairro reformado e empreendedor, cujo conceito de banco comunitário é hoje exportado para diversas cidades do Brasil.

O modelo do Banco Palmas tem ainda outras peculiaridades. Ele atua em um setor no qual o sistema bancário nacional não consegue penetrar, devido ao excesso de burocracia necessária e à exigência de que as instituições financeiras sigam os parâmetros do Sistema Financeiro Nacional. Os moradores, por exemplo, não conseguem ter acesso a empréstimos da rede oficial devido aos juros elevados e à exigência de diversos comprovantes e documentos que a maioria não sabe como conseguir.[18] Semelhantemente ao ganhador do Nobel de economia, Muhammad Yunus, criador do Grameen Bank,[19] a iniciativa

---

18 Segundo dados levantados pelo IPEA, 60% da população brasileira nunca entrou em uma agência bancária. No Nordeste, o índice de adultos sem uma conta em banco ultrapassa os 50%. In: "'Sem banco' guardam R$ 650 bilhões embaixo do colchão no Brasil". *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 10 maio 2013. Caderno Economia & Negócios. Disponível em: <http://economia.estadao.com.br/noticias/economia-geral,sem-banco-guardam-r-650-bilhoes-embaixo-do-colchao-no-brasil,153374,0.htm>. Acesso em: 11 maio 2013.

19 O Grameen Bank (Bangladesh) foi a primeira iniciativa do mundo a fornecer microcrédito, focando principalmente na concessão de crédito a mulheres pobres. Atualmente conta com 2.185 agências, já emprestou dinheiro para 6,61 milhões de pessoas (97% das quais são mulheres) e sua taxa de inadimplência é de 1,15% (informações retiradas de: <http://www.grameen-info.org/>. Acesso em: 20 maio 2010).

Cabe salientar que há uma iniciativa semelhante no Brasil, do Banco do Nordeste, chamada CrediAmigo. Considerado por Paul Singer a "maior entidade de microcrédito da América Latina", o programa possui cerca de 400 mil clientes ativos (SINGER, Paul. "BC discute regulação de moedas sociais". *Revista*

brasileira visava à concessão de microcrédito àqueles excluídos do sistema de crédito bancário oficial. Porém, Bernard Lietaer, entusiasta das moedas complementares[20] e um dos responsáveis pelo implemento do Euro, em entrevista à *Folha de S.Paulo*[21] afirmou que o Banco Palmas ultrapassa em complexidade o Grameen Bank, assemelhando-se mais ao WIR, rede que transaciona também em moeda nacional.[22]

O avanço em relação ao empreendimento de Bangladesh consiste em manter o dinheiro circulando apenas localmente. Com um espaço delimitado, além de conceder empréstimos a pessoas carentes e incentivar novas iniciativas comerciais, consegue-se multiplicar o desenvolvimento dentro da comunidade, sem eventuais "perdas" para comércios ou fornecedores de outras localidades. Além disso, a criação de um instrumento monetário traz uma integração ainda maior entre os moradores da comunidade, o que, de acordo com João Joaquim de Melo Segundo, um dos fundadores do Banco Palmas, é imprescindível ao sucesso de um banco comunitário. Ou seja, para além do fornecimento de empréstimos sem juros a uma comunidade carente, o banco cearense esmerou-se em promover a solidarização entre os moradores e a retenção do dinheiro no local, o que teve por consequência o desenvolvimento da comunidade como um todo, e não apenas de iniciativas individuais. Hoje, o volume de compras na região gira em torno de R$ 6 milhões:[23] quatro vezes superior ao período anterior à moeda social.

IV. Conclusão

O fenômeno das moedas sociais atua, portanto, na contramão do fenômeno da globalização. Ele possibilita, por meio do "fechamento" da comunidade em relação ao Brasil e ao mundo, a criação de uma poupança interna à comunidade que financia o seu posterior desenvolvimento. O modelo teve tamanho

---

do Brasil Online, 20 out. 2009. Disponível em: < http://www.facesdobrasil.org.br/component/content/article/6-comercio-justo--economia-solidaria/492-bc-discute-regulacao-de-moedas-sociais-revela--paul-singer-revista-do-brasil.html>).

20 A grande virtude das moedas sociais está, segundo ele, no fato de que elas possibilitam trocas que, de outra forma, não ocorreriam. Elas conectam recursos, impulsionam a economia local e promovem uma solução sistêmica e endógena, bem como possibilitam a criação de uma poupança interna.

21 *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 02 fev. 2009.

22 Embora realize transações em reais (concedendo empréstimos a comerciantes, por exemplo), o Banco Palmas só coloca em circulação a sua própria moeda.

23 *ValorOnline*, São Paulo, 04 fev. 2010.

sucesso que foi implantado em outros 40 municípios no Brasil, totalizando hoje 51 Bancos Comunitários e, como consequência, 51 moedas diferentes em circulação.[24]

O fato de uma moeda social ser, no sentido jurídico do termo, "moeda", traz consequências negativas ao conceito de Estado, vez que a soberania – componente da conceituação – implica também a emissão, em caráter de exclusividade, de moeda própria. Ou seja, em última análise, estar-se-ia colocando em cheque o próprio conceito de soberania.

Uma argumentação possível vai no sentido de que as moedas sociais comportam-se como títulos de crédito, não se constituindo como moeda no sentido jurídico. Ascarelli, em sua *Teoria geral*, ao tratar da diferenciação entre título de crédito e dinheiro, apresenta a seguinte afirmação:

> É nesse caso que surge o problema da concorrência econômica ao papel-moeda. Isso, aliás, é natural, atendendo-se a que o papel-moeda, nas suas origens, não passava de um título ao portador, título abstrato, para o pagamento à vista de certa quantia de dinheiro; dinheiro, então, era o ouro.
> A qualidade de título de crédito não é incompatível com a de moeda. Com efeito, para decidir o que constitui moeda (conceito mais amplo que o de "moeda legal") é necessário considerar o que de fato é correntemente dado e aceito como instrumento de troca; daí a possibilidade de determinado título de crédito acabar sendo considerado como "moeda" (ASCARELLI, 1969, p. 307).

É possível, portanto, que as moedas sociais sejam consideradas moeda no sentido econômico e moeda no sentido sociológico, já que, para tanto, basta que sejam reconhecidas enquanto unidade de valor pela comunidade que as utiliza. Como forma de evitar o potencial conflito que existe quanto ao conceito jurídico de moeda, no entanto, é possível afirmar que o instrumento constitui título de crédito, uma vez que o próprio dinheiro, antes do seu reconhecimento oficial pelo Estado, também pode ser caracterizado como tal. O Brasil convive hoje, assim, com uma realidade na qual existem diversos meios circulantes, paralelos ao real – moeda oficial – promovendo a circulação da economia. Pode-se adotar uma atitude defensiva, proibindo a emissão de instrumentos semelhantes, ou controlando a sua emissão, ou mesmo regulando e restringindo a sua circulação. Mas é preciso levar em conta o impacto social positivo que as moedas sociais têm trazido, como o incentivo à circulação da riqueza,

---

24 Ibidem.

o crescimento exponencial experienciado pela população, o investimento em setores deficitários da economia da região, bem como a criação de mecanismos internos de resolução de disputas e promoção do desenvolvimento humano e econômico. Além disso, nota-se também o alto grau de coesão interna assumido pelas comunidades que adotam moedas sociais.

A título de conclusão, muito embora o Brasil estivesse inserido na lógica de dependência que foi descrita acima como típica dos países subdesenvolvidos, o final do século XX e o século XXI têm mostrado que a presença estrangeira foi essencial para o desenvolvimento econômico que temos experimentado hoje. Esse desenvolvimento, no entanto, tem alcançado aqueles que estão inseridos na lógica de mercado. As comunidades como o Conjunto Palmeira, explorado no presente trabalho, não têm, em um primeiro momento, condições de adentrar nesse ciclo econômico. Uma das consequências indiretas de anos de exploração estrangeira, tais comunidades ficam à margem tanto de políticas econômicas como de qualquer desenvolvimento que delas possa decorrer.

Daí também a importância de uma "política" específica a esses grupos marginais, qual seja, a Economia Solidária. Com investimentos específicos no setor e formas apropriadas de aconselhamento, treinamento e financiamento, a política tem conseguido inserir, por caminhos diferentes, indivíduos, grupos ou comunidades na economia formal brasileira. Fortalecendo-as nas suas condições de excluídas, o movimento da Economia Solidária esmera-se por inseri-las no ciclo econômico somente quando elas têm condição de sobreviver por si sós. Esse processo é bom para os marginalizados, que conseguem integrar o desenvolvimento e tirar dele a sua parte, como para o próprio ciclo econômico, ao qual são adicionadas novas contribuições, novos atores e novos produtos.

Sendo assim, é importante ter em mente o fato de que, na verdade, as moedas sociais são um instrumento de desenvolvimento integrador, e possibilitam a criação de um "produto interno" à comunidade antes que esta possa ser incluída no sistema financeiro e econômico oficial. Há diversas implicações teóricas e empíricas neste processo, mas o presente trabalho tem um objetivo antes descritivo que avaliativo. Em suma, diante da inércia do Estado em promover determinados serviços essenciais, a comunidade tomou as rédeas da situação e implantou um mecanismo não oficial que permite o seu desenvolvimento. Interessante seria se o Estado entendesse por bem restringir agora o que surgiu justamente como resposta à sua inação. Mas isso é tarefa a ser problematizada.

A experiência do Banco Palmas é única na história do Brasil e vem influenciando diversas outras iniciativas. Até que ponto as propostas da Econo-

mia Solidária efetivamente levam ao desenvolvimento? Esse desenvolvimento afeta, de alguma forma, o desempenho da economia nacional como um todo? E, por fim, será que os idealizadores do movimento tinham por objetivo a sua inclusão no mercado ou justamente a criação de um verdadeiro sistema paralelo e marginal ao sistema financeiro brasileiro? Essas são perguntas que permeiam esta conclusão e às quais não há respostas. Ainda.

Referências bibliográficas

ASCARELLI, Tulio. *Teoria geral dos títulos de crédito*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 1969.

BOŻYK, Pawel. *Globalization and the Transformation of Foreign Economic Policy*: Transition and Development. England: Ashgate Publishing Limited, 2006.

CHANG, Ha-Joon. *Globalisation, Economic Development and the Role of the State*. New York: Zed Books, 2004.

FARIA, José Eduardo. Democracia e governabilidade: os direitos humanos à luz da globalização econômica. In: _____ (Org.). *Direito e globalização econômica*. São Paulo: Malheiros Editores, 2010.

FURTADO, Celso. *Transformação e crise na economia mundial*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

HENDERSON, Hazel. *Além da globalização*. São Paulo: Cultrix, 1999.

INSTITUTO PALMAS. *100 perguntas mais frequentes.* Fortaleza: Instituto Palmas, 2009.

SINGER, Paul. Desenvolvimento capitalista e desenvolvimento solidário. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 51, maio/ago. 2004.

Nicole Fobe – Graduada em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo.
nicole.fobe@usp.br

Estado nacional, petróleo e desenvolvimento: uma análise furtadiana

Silas Cardoso de Souza

Resumo:

O artigo visa a compreender o papel que o controle e a exploração do petróleo cumprem para os Estados nacionais, especialmente o brasileiro, situando-o na perspectiva do desafio furtadiano de superação do subdesenvolvimento, através da modificação das estruturas econômicas e sociais.
Palavras-chave: economia política – subdesenvolvimento – desenvolvimento – petróleo – soberania econômica

A discussão sobre forma de exploração das reservas de petróleo e gás natural voltou a figurar no centro da agenda política do país nos últimos anos com a descoberta de gigantescas jazidas deste hidrocarboneto na camada "pré-sal". Entretanto, o controle do petróleo perpassou todo o século XX como um elemento importante em guerras e disputas territoriais. O presente trabalho tenta contribuir para o debate sobre as relações entre desenvolvimento nacional e o gerenciamento estratégico desses recursos naturais, a partir de uma leitura estruturalista. Num primeiro momento, serão trazidos conceitos do pensamento de Celso Furtado, importantes para compreender historicamente a formação de estruturas subdesenvolvidas como a brasileira. A partir desses conceitos, traçaremos um panorama da experiência desenvolvimentista nacional e da geopolítica do petróleo no século XX, de modo a entender o papel que esses recursos podem cumprir para a afirmação da soberania nacional e a superação do subdesenvolvimento.

1. Estado nacional e desenvolvimento

O projeto de desenvolvimento nacional inscrito na Constituição de 1988 apoia-se em muitas das ideias do estruturalismo latino-americano,[1] escola de pensamento econômico que tem as suas raízes na CEPAL (Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe). Mais do que influenciar a nossa Constituição, as ideias *cepalinas* fundamentaram os projetos de desenvolvimento de vários países da América Latina no século XX, inclusive no Brasil, a partir do segundo governo de Getúlio Vargas (BERCOVICI, 2010).

A análise *cepalina* coloca o Estado como instrumento central para organizar e mobilizar forças políticas e sociais que permitam empreender um trabalho de reconstrução de certas estruturas próprias do subdesenvolvimento, através de uma visão sistêmica do desenvolvimento desigual do capitalismo (FURTADO, 2009a).

O Estado foi um elemento presente em todos os casos de "sucesso" de políticas de desenvolvimento no século XX, através da orientação estratégica para a formação e expansão de um "poder nacional". Neste século, o capitalismo apresentou uma tendência de crescente polarização e divergência entre

1 Para uma discussão sobre o projeto de desenvolvimento nacional da Constituição de 1988, ver BERCOVICI, 2005; e GRAU, 2007.

as taxas de crescimento da economia e da renda *per capita* dos diferentes países, conforme a sua inserção na ordem econômica internacional e na divisão internacional do trabalho. Essa tendência só conseguiu ser revertida por meio da ação de Estados capazes de definir e sustentar projetos estratégicos a longo prazo (FIORI. In: FIORI; MEDEIROS, 2001).

Mesmo com a globalização econômica e a ideia de enfraquecimento das soberanias nacionais, ainda hoje o Estado constitui *locus* importante na disputa política para a concretização da superação do subdesenvolvimento. Nas palavras de Alessandro Octaviani:

> Se o Estado-nação é pressuposto e consequência lógica da acumulação, é também um espaço a ser disputado pelas classes subalternas, e o Brasil seria um país onde esse exercício ainda pode ser viável (LUÍS, 2008, p. 36).

1.1. Desenvolvimento e subdesenvolvimento

O pensamento estruturalista vai enxergar a ciência econômica através de um duplo enfoque: o abstrato e o histórico (FURTADO, 2009a). O enfoque histórico ganha especial relevância no estudo da Teoria do Desenvolvimento, que, apesar de se valer de modelos econômicos, deve apresentar formulações específicas relativas a determinados processos históricos. Daí a rejeição de Celso Furtado à Teoria do Desenvolvimento concebida pelo *mainstream* econômico, que valoriza um enfoque abstrato de modelos em detrimento da dimensão histórica (FURTADO, 2009a).

Ao analisar o processo de desenvolvimento econômico europeu, Celso Furtado (2009a) identifica uma série de elementos históricos que o peculiariza. Esses elementos vão desde a chegada do comércio bizantino até o fenômeno histórico único da Revolução Industrial. A formação desse núcleo industrial na Europa do século XVIII provoca uma ruptura na economia mundial e condiciona o processo de desenvolvimento ao redor do globo a três grandes linhas.[2]

---

2 Toda a análise do desenvolvimento europeu, bem como das estruturas dele resultantes e sua completa caracterização encontram-se em FURTADO, 2009a, p. 160.

A *primeira linha*, dentro da própria Europa, constitui-se com a desorganização da economia feudal e com a incorporação dos fatores produtivos liberados num nível mais alto de produtividade. A *segunda linha* de desenvolvimento ocorre além das fronteiras europeias, em terras desocupadas e com características semelhantes às da Europa, onde vão prevalecer "colônias" com condições econômicas excepcionais. Em razão disso, a população desses espaços alcança um elevado nível de vida, semelhante ao dos países europeus.

Já a *terceira linha* de expansão da economia europeia desenvolve-se em direção a regiões já ocupadas por sistemas econômicos pré-capitalistas de diversas naturezas. Essa linha tem como resultante a criação do que Furtado chama de *estruturas híbridas*, com uma parte da economia comportando-se como um sistema capitalista e outra se mantendo dentro da estrutura preexistente. É justamente esse tipo de economia, resultante da penetração de empresas capitalistas em estruturas arcaicas, que constitui o problema do subdesenvolvimento contemporâneo.

Nas estruturas subdesenvolvidas, o fator externo é determinante como dinamizador da economia, e, ao contrário do que acontece nas estruturas desenvolvidas, a ação desse elemento é multiplicada internamente.[3] No processo de industrialização dado no interior dessas economias ocorre uma falta de correspondência entre a tecnologia absorvida e a disponibilidade de fatores de produção. Esse arranjo permite, segundo Furtado (2009a), o desenvolvimento de um desequilíbrio estrutural da economia, na qual o emprego dos recursos disponíveis não é capaz de absorver toda a força de trabalho no nível de produtividade correspondente ao núcleo dinâmico do sistema. As estruturas subdesenvolvidas são híbridas, com grande heterogeneidade tecnológica entre os seus diferentes setores.

Outro conceito fundamental para o pensamento *cepalino* é o de sistema *centro-periferia*. A relação é estabelecida entre as estruturas desenvolvidas (*centro*) e as subdesenvolvidas (*periferia*), e está intimamente ligada à divisão internacional do trabalho, na qual algumas economias especializam-se na exportação de produtos primários, enquanto outras, com maior domínio do progresso tecnológico, colocam-se à frente no processo de industrialização, produzindo e exportando produtos industrializados de maior valor agregado. Os países fornecedores de produtos primários ligam-se ao centro do sistema através das suas exportações, constituindo uma *vasta* e *heterogênea* periferia.

---

3 Celso Furtado fala em um *coeficiente de importação*, que multiplica os impactos nos países subdesenvolvidos das mudanças cambiais nos países do centro do sistema econômico (FURTADO, 2009b).

Neste sistema, os ciclos econômicos das relações internacionais têm origem nos países industrializados e se propagam na esfera internacional. Os países agroexportadores, apesar de apresentarem um comportamento passivo, sentem de forma mais acentuada as flutuações nos níveis de atividade econômica (FURTADO, 1992). Há uma tendência ao desenvolvimento polarizado entre estas duas partes do sistema, com as oportunidades de crescimento acelerado e de mudanças significativas no *status quo* se distribuindo de forma desigual entre os diferentes países e regiões (MEDEIROS. In: FIORI; MEDEIRO, 2001).

Essa dualidade centro–periferia sofre importante influência do ritmo e da forma de propagação do progresso técnico. Essa propagação pode se dar através da elaboração de processos produtivos mais eficazes ou pelo desenho de novos produtos que vão dar a *face exterior* da civilização industrial (FURTADO, 2009a).

Como fruto de um desequilíbrio na assimilação de novas tecnologias, as estruturas subdesenvolvidas têm maior facilidade de absorver as inovações que dizem respeito ao estilo de vida e aos padrões de consumo. Essa facilidade tem como contrapartida o atraso na absorção de técnicas produtivas mais eficazes. Já nas estruturas desenvolvidas, existe um paralelismo entre a absorção de tecnologia nesses dois setores. Os aumentos de produtividade e a assimilação do progresso técnico, dessa maneira, não conduzem à *homogeneização social.*

Pelo contrário, são inoculados padrões de comportamento e difundidos valores que têm pretensão universal, mas que nas economias subdesenvolvidas estão adstritos apenas a um setor da população, dada a heterogeneidade da estrutura econômica. A este processo, no qual a assimilação do progresso técnico ocorre quase que exclusivamente no plano do estilo de vida, com poucas transformações no sistema produtivo, Celso Furtado vai dar o nome de *modernização.* Via de regra, segundo o autor, a modernização agrava a concentração de renda, pois somente o setor afetado pelo aumento de produtividade vai desfrutar dos seus benefícios.

Exceção se dá quando há ação efetiva do Estado, no sentido da redistribuição da riqueza. Furtado aponta como exemplo os Emirados Petroleiros, com a ressalva de que, por ser o petróleo um recurso escasso e não renovável, as futuras gerações desses países encontrarão problemas na manutenção do seu nível de vida. Esse exemplo é particularmente importante para a discussão do presente trabalho, dado que é um dos desafios impostos ao Brasil, principalmente a partir das descobertas de petróleo na camada pré-sal.

I.II. *Superação do subdesenvolvimento*

O período da Guerra Fria, durante a segunda metade do século XX, criou um cenário no qual condições externas favoráveis tornaram possíveis processos de industrialização acelerada, liderados pelo Estado e baseados em estruturas nacionais. É o que se chama de *desenvolvimento a convite*, estratégia estadunidense de promover o desenvolvimento de determinados países em regiões estratégicas no conflito com a União Soviética (MEDEIROS; SERRANO. In: FIORI, 1999).

Dentre os *convidados* estavam a Alemanha, onde os Estados Unidos vão apoiar uma reconstrução da economia no período pós-guerra, e o Japão, que tem as dívidas de guerra perdoadas e sua indústria automobilística impulsionada. Coreia do Sul e Taiwan seguem o caminho japonês nos anos 1960, penetrando no mercado estadunidense. E, finalmente, a China, que vai, a partir dos anos 1970, contar com uma abertura unilateral nas relações comerciais com os Estados Unidos, obtendo também apoio para a sua industrialização.

Ao analisar os processos de desenvolvimento dos países asiáticos, Furtado (1992) observa que o Estado chinês direcionou a acumulação de capital para o desenvolvimento das forças produtivas, dentro de um planejamento centralizado. Assim, cortou pela raiz o processo de *modernização,* satisfazendo as necessidades básicas da população, com um nível de renda *per capita* e um padrão de consumo comparativamente baixos, se contrastados com os do mundo desenvolvido. Já no caso sul-coreano e taiwanês, há uma primeira fase de preocupação social, com a promoção da reforma agrária e de intenso investimento no setor humano, especialmente na educação, o que vai interromper o processo de *modernização* quando este ainda estava num nível epidérmico.

Em comum, essas experiências asiáticas mostram que são condições necessárias para a superação do subdesenvolvimento a *homogeneização social* e a criação de um sistema produtivo eficiente, dotado de *autonomia tecnológica*.

A América Latina, por sua vez, permaneceu longe das zonas de maior conflito da Guerra Fria, recebendo assim pouca ajuda externa (FIORI; SERRANO. In: FIORI, 1999). O financiamento externo para países latino-americanos aumenta a partir da Aliança para o Progresso, mas mesmo assim foi muito dependente de empresas multinacionais americanas e europeias.

Na década de 1990, Celso Furtado diagnostica que o processo de desenvolvimento de um sistema econômico nacional já não está no caminho natural da nação brasileira. Com isso, vai fazer um chamado às próximas gerações para a superação do subdesenvolvimento. Bercovici (2009) e Octaviani (2008), ao incorporarem as análises de Furtado aos debates do Direito Econômico, falam na emergência de um *desafio furtadiano*.

I.III. *O subdesenvolvimento brasileiro*

Para entender o que esses autores conceituam como o *desafio furtadiano* é necessário analisar a constituição do Brasil como território e Estado-nação, bem como o seu processo de industrialização dentro da competição interestatal dos países centrais e da expansão colonial europeia.

José Luís Fiori (1999) mostra que, na entrada do século XX, após o período liberal, de hegemonia inglesa, a periferia era atingida periodicamente por crises cambiais graves e baixas taxas de crescimento, sem capacidade de dinamização e integração social. Esse foi o caso da maioria dos países da América Latina, inclusive do Brasil.[4] Até 1930, o Brasil esteve completamente submetido ao sistema monetário e financeiro da Inglaterra, e espelhava as suas instituições no modelo político estadunidense. Já no período posterior, de transição da hegemonia inglesa para a estadunidense, o país começa a construção de uma economia nacional, mesmo que através de uma postura defensiva, em face das consequências da crise de 1929 (FURTADO, 2009b; e FIORI. In: FIORI; MEDEIROS, 2001).

Celso Furtado (2009b) observa que o Brasil, durante a primeira metade do século XX, é marcado pela progressiva emergência de uma economia cujo centro dinâmico é o mercado interno. Verifica que, neste período, há uma redução substancial da importância relativa da procura externa como fator determinante do nível da renda. Esta seria a segunda etapa de um processo de desenvolvimento de uma região de escassa população e abundantes recursos naturais, caracterizada por uma intensa assimilação tecnológica, com mudanças substantivas na estrutura da economia.

O Brasil foi laboratório de uma estratégia *associada* e *dependente* de desenvolvimento, envolvendo o setor público, o capital privado nacional e internacional (EVANS, 1982). O "desenvolvimentismo" aglutinou o apoio de quase todos os segmentos da classe dominante brasileira, e durante esse período o país manteve altas taxas de crescimento, com extensão da presença do Estado, de forma produtiva ou regulatória, aos mais importantes campos da atividade econômica. A criação da Petrobras (1953) é um dos símbolos do período.

O país passa por um forte processo de *industrialização por substituição de importações* (TAVARES, 1972); entretanto, não houve a constituição de uma forte

---

4 Exceção eram os *dominions* ingleses, por terem uma política monetária administrada indiretamente pela Inglaterra, o que protegia os investimentos europeus. Esses países chegaram à entrada do século XX com renda *per capita* dentre as sociedades mais ricas do mundo.

burguesia industrial, fato que Gilberto Bercovici (2010) apresenta como causa de manutenção da *deterioração dos termos de troca*. Furtado (2009a) e Medeiros (2001) apontam que a industrialização se fez ao custo da concentração de renda, com a constituição de uma economia de baixos níveis salariais na maior parte das atividades produtivas e forte endividamento estatal.

A partir do choque dos juros estadunidenses (1979) e da moratória mexicana (1982), a América Latina se vê privada de fontes externas de financiamento. O processo de crise econômica internacional, associada à crise política nacional do período final do regime militar, contribui para a ruptura do padrão de financiamento do Estado brasileiro (AFFONSO, 1990), com o Estado assumindo as dívidas privadas. Essa ruptura vai levar ao que se chama de "crise fiscal", por sua vez agravada pela adoção posterior de políticas econômicas ortodoxas, que acabam por limitar as possibilidades de investimento público, inviabilizando políticas de desenvolvimento nas últimas décadas do século XX.

Fiori (2001) observa que os três governos que se seguiram ao período da ditadura militar (Sarney, Collor e Fernando Henrique Cardoso), principalmente o de FHC, levam à frente um projeto de transnacionalização da economia brasileira, legitimada pelo discurso neoliberal da falência do Estado, identificado com as ideias de ineficiência, burocracia, desperdício de recursos, morosidade e corrupção.[5]

Em paralelo às políticas recessivas de corte de investimentos, gastos sociais, aumento dos juros e redução do nível de emprego, houve, durante a década de 1990, um intenso processo de desestatização. A venda de empresas estatais como Vale do Rio Doce e Companhia Siderúrgica Nacional e a abertura da economia para os atores privados em setores como a telefonia, mediante financiamento do BNDES, são marcas desse movimento. O setor de petróleo, como veremos à frente, foi atingido por esse processo de abertura, operado através da relativização do monopólio. Entretanto, a presença da Petrobras fez com que o Estado permanecesse com um importante instrumento de atuação no setor.

A desestatização leva a uma transferência dos centros decisórios, diminuindo o potencial do Estado de planejar e executar um projeto de desenvolvimento para o país, e submetendo setores estratégicos à lógica das empresas multinacionais, distantes do interesse público e do controle democrático sobre os setores estratégicos.

---

5 Para uma exposição sintética dessas ideias, ver BARROSO, 2006.

O enfraquecimento do Estado brasileiro implica também numa redução dos espaços para as disputas políticas em torno da condução da economia. Pois é justamente a existência do Estado nacional, segundo Furtado (1992), que introduz a dimensão política nos cálculos econômicos. E é a prevalência dos critérios políticos sobre a lógica econômica que pode direcionar a ação dos agentes públicos e privados na busca da superação do subdesenvolvimento e do bem-estar coletivo.

II. Geopolítica do petróleo

No final do século XIX, o querosene, derivado do petróleo, começa a substituir o óleo de baleia como fonte de iluminação ao redor do mundo. Entretanto, o fator que primeiro define a importância do petróleo enquanto recurso estratégico no século XX é o militar, e não o econômico. A partir da Primeira Guerra Mundial, os derivados do petróleo são percebidos como o meio mais eficiente para mover as forças armadas. Depois da Segunda Guerra, com a difusão do *American way of life* e do uso de carros, aviões, navios e trens, a economia vai de uma vez por todas se "petrolizar", com esse combustível despontando enquanto principal fonte energética (TORRES FILHO, 2005).

Dados de 2010 mostram que o petróleo e o gás são responsáveis por 54,3% da oferta mundial de energia. Números que impressionam, mas que são ainda menores que os 62,1% que estas fontes representavam em 1973 (BARROS et al., 2010). Dentre os fatores que explicam esta queda está a volatilidade de preços, derivada das mudanças no cenário geopolítico nas últimas décadas do século XX. Essa volatilidade liga-se à intensa disputa pelo controle deste recurso estratégico entre Estados produtores, as grandes companhias petroleiras e a potência global dominante, os Estados Unidos.

Autores estudados (TORRES FILHO, 2005; BARROS et al., 2010; FERREIRA, 2005) convergem na periodização em três fases do mercado mundial de petróleo a partir da Segunda Guerra Mundial.

A *primeira fase*, que vai de 1945 a 1973, coincide com a "época de ouro" de crescimento da economia mundial capitalista. O mercado de petróleo é caracterizado por um forte crescimento da demanda (cerca de 7% ao ano). Apesar desse aumento na procura, os preços do hidrocarboneto mantêm-se estáveis com tendência à queda, dado que a produção de petróleo cresce ainda mais rapidamente, principalmente nos países de terceiro mundo.

A estabilidade do mercado sustenta-se em dois arranjos institucionais (BARROS et al., 2010): (i) acordos firmados entre as grandes empresas pro-

dutoras estabelecendo as regras para operação conjunta no Oriente Médio; e (ii) os contratos de concessão firmados entre essas empresas e os países da região, que garantiam a partilha de resultados, destinando 50% a cada parte, empresas e governos. A segurança desse duplo arranjo garantiu-se pelo condomínio econômico-militar anglo-americano formado no Oriente Médio.

O quadro de estabilidade começa a se modificar, entretanto, com a volta da União Soviética ao mercado, no final da década de 1960, com a insatisfação de empresas petroleiras excluídas dos acordos com os países produtores e, principalmente, com a criação da OPEP (Organização dos Países Produtores de Petróleo) em 1960. Ocorre, assim, aumento abrupto da oferta, e, com a entrada da União Soviética no mercado e a utilização da capacidade ociosa dos Estados Unidos e do Oriente Médio, opera-se uma queda de preço seguida de reação dos países exportadores.

A partir dos anos 1970, os países membros da OPEP implementam medidas efetivas no sentido de aumentar o seu controle sobre o mercado de petróleo. Através de uma política denominada "participação direta", esses países, baseados no princípio da soberania nacional sobre os recursos naturais,[6] vão construir companhias nacionais de petróleo e adquirir os direitos sobre as reservas outrora concedidas às petroleiras.

Dessa forma, o mercado mundial de petróleo do pós-guerra entra numa *segunda fase*, marcada pela drástica redução do controle das multinacionais sobre as reservas, crescente intervenção estatal, flutuação dos preços e restrita capacidade ociosa (TORRES FILHO, 2005). O marco inicial dessa fase é o primeiro choque do petróleo, em 1973, com a eclosão de nova guerra árabe-israelense, a Guerra de Outubro, num momento em que a capacidade ociosa era de apenas 1% da demanda mundial por petróleo.

A mudança de estratégia da Arábia Saudita em 1985, com a fixação de um determinado volume de produção independente do preço de mercado, e o contrachoque do petróleo em 1986 (com o barril chegando a US$ 11,50) vão

---

6 A soberania dos Estados nacionais sobre os recursos naturais foi reconhecida pela ONU, a partir de um processo de disputa que colocava de um lado os países subdesenvolvidos, detentores desses recursos, e do outro os Estados Unidos e as empresas multinacionais, que manifestaram forte oposição a este reconhecimento. A Resolução da ONU nº 656, de 1962, foi a primeira a afirmar a *defesa do princípio da soberania* e o direito dos países *de dispor livremente das suas riquezas naturais para fins de desenvolvimento econômico.* Em 1962, essa mesma organização aprovaria a Resolução nº 1.803, que garantia o direito à nacionalização como forma dos países recuperarem os seus recursos naturais, fundados no exercício do seu poder soberano.

dar início à *terceira fase* na ordenação dos mercados, baseada em preços flexíveis. A Arábia Saudita, dona dos menores custos de produção em todo o mundo, torna-se o principal *player* desse período.

A *terceira fase* é marcada por uma onda liberalizante, também no setor de petróleo. Boa parte das estatais ao redor do mundo são privatizadas, e os mercados são progressivamente liberalizados. Como palavras-chave desse momento teremos a *produtividade* e a *eficiência*. A carência de recursos financeiros e os altos riscos envolvidos na exploração do petróleo vão levar governos a recorrerem à iniciativa privada.

II.I. Panorama brasileiro

Como vimos anteriormente, no período que sucede a Primeira Guerra Mundial, o petróleo converte-se em um problema econômico e, principalmente, militar. Nesse período, a economia brasileira passa por mudanças estruturais, com o eixo dinâmico se deslocando para a indústria, pressionando assim a demanda por bens energéticos. A política brasileira para o petróleo, nesse contexto, visa a atender ao binômio segurança-desenvolvimento (BARROS et al., 2010). Vai haver ainda, a partir dos anos 1930, uma orientação de caráter nacionalista, com o fim de proteger a economia nacional das oscilações internacionais, que influencia nas disputas sobre o controle das jazidas minerais e especialmente do petróleo.

É nesse sentido que é promulgado o Código de Minas (Decreto 24.642/34), que separa a propriedade do subsolo da propriedade do solo, nacionalizando-a. Em 1938, através do Decreto-Lei 395, Getúlio Vargas declara o abastecimento de petróleo como de *utilidade pública nacional*, nacionalizando a indústria de refino e criando o Conselho Nacional de Petróleo. Em seguida edita o Decreto-Lei 3.236/41, para declarar que todas as jazidas de petróleo e gás pertencem, em caráter imprescritível, à União.

Em torno do Centro de Estudos em Defesa do Petróleo e da Economia Nacional organiza-se um forte movimento nacionalista, que lança a histórica campanha "O petróleo é nosso", defendendo o monopólio estatal sobre a indústria. O argumento desses nacionalistas (BARROS et al., 2010) era que apenas uma empresa estatal, verticalmente integrada, poderia aumentar consideravelmente a produção nacional de petróleo, ainda incipiente à época. Somente este ente estaria disposto a distribuir riscos e custos de modo a balancear os segmentos *upstream* (exploração e produção) e *downstream* (refino, transporte, distribuição e comercialização).

Mais que isso, havia uma forte orientação desenvolvimentista, preocupada com a inserção brasileira no comércio internacional e com a capacidade de decisão do Estado brasileiro. Não à toa, Celso Furtado utiliza o "Caso do petróleo" como exemplo de um processo de diferenciação nacional no quadro da economia mundial (FURTADO, 1992).

No início de seu segundo governo, Getúlio Vargas elabora uma política nacional de petróleo, cuja principal medida seria a criação de uma empresa estatal. A proposta de criação da Petrobras foi enviada em 1951 para o Congresso Nacional, através de uma mensagem ao Congresso que nitidamente incorporava conceitos que seriam posteriormente desenvolvidos pela escola econômica estruturalista, como a *deterioração dos termos de troca*, a *internalização dos centros de decisão* e a *integração da politica do petróleo ao processo de industrialização do país* (BERCOVICI, 2010).

Em 1953, o Congresso Nacional aprova a Lei 2.004, que cria a Petrobras e declara o monopólio da União sobre a pesquisa, lavra, refino e transporte de petróleo, gás e seus derivados. O objetivo declarado da estatal, sociedade de economia mista, era o de garantir a autossuficiência nacional (BARROS et al., 2010). Na presidência de João Goulart (1961-1964), o monopólio estatal estendeu-se às exportações e importações de petróleo e derivados. A concentração de todas essas atividades em uma mesma empresa aumentava o poder de negociação da Petrobras, e permitia a implementação de uma política industrial unificada no setor de transportes, incorporando *centros de decisão* ao Estado e integrando a política para o petróleo com o planejamento estatal.

Com a reforma administrativa implementada pelo regime militar (Decreto-Lei 200/1967), a Petrobras ganha ainda maior autonomia e concentra as suas atividades no segmento *downstream* (refino e distribuição), reforçando seus setores mais rentáveis, mas estagnando a produção de petróleo no país (BARROS et al., 2010). A mudança de eixo causada por essa reforma faz com que as estatais, dentre elas a Petrobras, passem a atuar não como instrumentos de política econômica do governo, mas como atores de mercado (BERCOVICI, 2010). Com isso, a estratégia que antes priorizava a exploração e produção de petróleo, reorienta-se no sentido de diversificação dos investimentos. Nota-se, aqui, um recuo da *dimensão política* dos cálculos econômicos. Trata-se, exatamente, da racionalidade apontada por Celso Furtado como condição para a superação do subdesenvolvimento (ver item 1.3). Entretanto, a reorientação dos investimentos, associada ao planejamento estatal presente no II PND, trouxe como consequência positiva o surgimento de uma forte indústria petroquímica no país (BERCOVICI, 2010).

Com as restrições impostas para os financiamentos do BNDE durante o regime militar, as estatais são estimuladas a se endividarem no exterior (AFFONSO, 1990; BERCOVICI, 2010). Com o choque dos juros nos anos 1970, elas são utilizadas para a estabilização macroeconômica do país. Esse fator, somado aos dois choques do petróleo (1973 e 1979), faz com que a Petrobras passe por um momento difícil e sofra pressões desestatizantes nas décadas posteriores (BARROS et al., 2010). Em 1975, Geisel e o Conselho Nacional do Petróleo dão um passo nesse sentido ao abrirem a possibilidade de outorga a empresas privadas dos riscos das operações de exploração do petróleo. Através destes "contratos de risco" as empresas obtinham a concessão para a exploração, mas não para a produção da reserva.

O monopólio estatal, que havia sido elevado a nível constitucional em 1967, é mantido sob a Constituição de 1988. Entretanto, Fernando Collor de Mello, primeiro presidente eleito sob a nova Carta, inclui as subsidiárias da Petrobras no PND (Programa Nacional de Desestatização). O governo posterior, de Fernando Henrique Cardoso, implementa mudanças ainda mais profundas no sentido da abertura e liberalização do mercado de exploração e produção de petróleo. Essas mudanças são operadas a partir da Emenda Constitucional nº 09/95, que abre a possibilidade de contratação, por parte da União, de empresas públicas ou privadas para a exploração e produção de petróleo, relativizando, assim, o monopólio estatal nestes setores.

A Lei 9.478/97, por sua vez, institui o marco regulatório dentro do qual essas atividades serão realizadas. É criada a Agência Nacional do Petróleo (ANP), que organiza as licitações através das quais as empresas concorrem pelos blocos disponíveis. Essa autarquia, estruturada dentro de um modelo institucional que lhe confere maior autonomia,[7] celebra contratos de concessão em nome da União e tem a competência de fiscalizá-los e aplicar penalidades. As concessionárias assumem o risco da exploração e, em caso de sucesso, apropriam-se do produto da lavra, pagando participações governamentais à União, além de um *bônus de assinatura*, previsto no processo licitatório.

As mudanças instituídas na década de 1990 transformam o perfil da atuação estatal no setor, que passa de agente econômico a agente fiscalizador e regulador. A participação governamental na formulação da política para a indústria petrolífera continua presente com a criação do CNPE (Conselho

---

7 Para uma descrição sobre a autonomia e o âmbito de atuação das agências reguladoras ver ARDENGHY, 2005; e MENEZELLO, 2000.

Nacional de Política Energética). Todavia, a relativa independência da agência reguladora, a forma de execução dos contratos e a perda da titularidade sobre o óleo bruto diminuem a possibilidade de planejamento e controle sobre o ritmo da produção e exportação. Observa-se, assim, uma retirada relativa do âmbito estatal dos *centros de decisão*, assim como uma tendência à sua *internacionalização*, uma vez que, à exceção da Petrobras, são multinacionais as principais empresas que operam no setor.

Com a descoberta das reservas da camada pré-sal, em 2007, voltou à tona o debate sobre a forma de exploração dos recursos petrolíferos. O gigantismo das reservas reposicionou o Brasil no cenário internacional do petróleo, elevando o país à condição de detentor de uma das dez maiores reservas do mundo, atrás somente de Rússia, Venezuela e de parte dos países do Oriente Médio (BARROS et al., 2010, p. 467). Esse novo cenário, associado ao baixo risco exploratório e a uma mudança de orientação política a partir dos governos de Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010), leva a uma nova alteração do marco regulatório, abrindo novas perspectivas para a forma de apropriação e utilização dos recursos petrolíferos.

Foi instituído, com a Lei 12.351/10, o sistema de *partilha de produção* para as áreas do pré-sal. Os *contratos de partilha* mantêm a participação da iniciativa privada através da licitação de blocos petrolíferos, mas garantem a propriedade estatal sobre os hidrocarbonetos antes de sua comercialização, distribuindo os riscos e a captura da renda proporcionalmente entre Estado e concessionário, de acordo com os seus respectivos aportes de capital. A Petrobras é participante obrigatória de todos os consórcios formados para a exploração e produção das áreas, podendo também ser contratada diretamente, sem licitação. A mesma lei autorizou a criação do Fundo Social, dando a este instrumento a finalidade de constituir uma fonte de recursos para a utilização da renda petrolífera para o desenvolvimento social e regional, a partir do apoio a projetos de desenvolvimento e de combate à pobreza.

É comum, em países ricos em recursos naturais, a criação dos fundos soberanos de riqueza (*sovereign wealth funds*), que nada mais são que fundos de investimento dos Estados que têm pouca necessidade de liquidez imediata e grande quantidade de reservas cambiais. Nos últimos anos, com o *boom* nos preços das *commodities* e os déficits estadunidenses, esses fundos ganharam grande importância no cenário internacional (SIAS, 2008, p. 93-127). Gilberto Bercovici (2010, p. 346) aponta que a criação de fundos de investimento é o método mais prático de transformar um recurso natural não renovável, como o petróleo, em recurso renovável. Essa transformação se dá através do investimento das rendas obtidas na extração mineral ou petrolífera,

de modo a aumentar a capacidade produtiva de futuras gerações, perenizando, assim, os frutos dos recursos finitos.

Os recursos do Fundo Social poderão ser aplicados em educação, cultura, esporte, saúde pública, ciência e tecnologia e meio ambiente, conforme disposto nos incisos do artigo 47 da referida Lei. O percentual dos recursos a ser destinado a cada uma das áreas não está disposto em lei, ficando em aberto, portanto, a discussão sobre as prioridades efetivas do Estado.

Verifica-se, com o *regime de partilha*, um movimento em sentido contrário ao da década de 1990, no que diz respeito à atuação estatal na cadeia petrolífera. Há um reforço dos centros decisórios no Estado nacional e aumento da apropriação estatal do excedente gerado pela atividade.

A concentração dos centros decisórios no Estado implica num maior controle sobre a cadeia produtiva e do ritmo de exploração do petróleo. Existem diversas nuances ao longo dessa cadeia que abrem a possibilidade da implementação de uma política industrial e tecnológica voltada às reais necessidades da nação para a superação da condição de subdesenvolvimento. Exemplo é a política de priorizar o conteúdo local nas compras da Petrobras, que fez triplicar para 55% o conteúdo nacional dos equipamentos de exploração e produção da empresa (*Folha de S.Paulo*, 2012). O controle do ritmo de exploração, por sua vez, submete a atividade petrolífera ao planejamento de médio e longo prazos. Com isso é aberta a possibilidade de avaliar estrategicamente se é melhor, em determinada conjuntura, a exploração rápida ou a manutenção das jazidas enquanto lastro econômico para o país.

III. Considerações finais

O debate sobre o controle estatal do petróleo diz respeito principalmente à *soberania econômica* de um país e à *internalização dos centros de decisão*, e não só a questões de *eficiência* e *produtividade*, conceitos próprios das análises mercadológicas. Excluir os referidos elementos é concentrar a leitura numa chave de análise economicista, desconsiderando as necessidades de uma economia subdesenvolvida como a do Brasil, que tem tarefas constitucionais a cumprir para com a sua população, como a erradicação da miséria, a diminuição das desigualdades regionais e a garantia de direitos básicos como educação, saúde e moradia.

O gerenciamento da exploração e produção de petróleo envolve questões estratégicas que dizem respeito ao desenvolvimento do país e à sua inserção no cenário internacional, e por isso deve estar sob o comando do Estado. Dentre essas questões está o controle do volume de exportação, que entra em

conflito com os interesses do mercado internacional, que pressiona do lado da demanda. Outro problema é a forma de inserção nas cadeias produtivas, através da qual se pode fazer política industrial com a geração de competências tecnológicas próprias através da produção de conteúdo local (BARROS et al., 2010).

O arcabouço teórico *estruturalista*, bem como a análise dos panoramas mundial e brasileiro da política de petróleo no século XX, demonstram que os recursos naturais, especialmente o petróleo, são importantes como objeto da economia política. O estudo de teóricos e a análise da geopolítica desse hidrocarboneto dão conta de sua decisiva interferência nas relações sociais e econômicas de uma sociedade (BERCOVICI, 2010), conduzindo numa direção ou noutra no processo de rompimento com a condição de subdesenvolvimento.

O desafio furtadiano está em compreender a formação desse cenário descrito e, a partir disso, buscar soluções para a superação do subdesenvolvimento. No caso brasileiro, o controle estatal sobre a indústria do petróleo esteve intimamente ligado ao processo de industrialização pelo qual o país passou no século passado. Nos dias de hoje, relaciona-se com a possibilidade de superação de entraves tecnológicos, geração de dinamismo econômico e com a distribuição do excedente advindo da exploração.

Referências bibliográficas

AFFONSO, Rui de Britto Álvares. A ruptura do padrão de financiamento do setor público e a crise do planejamento no Brasil dos anos 80. *Planejamento e Políticas Públicas*, Brasília, IPEA, n. 4, dez. 1990.

ARDENGHY, Roberto Furian. As agências reguladoras e o princípio da legalidade: o caso da Agência Nacional do Petróleo. In: PIRES, Paulo Valois (Org.). *Temas de direito do petróleo e do gás natural II*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2005.

BARROS, Pedro Silva; SCHUTTE, Giorgio Romano; PINTO, Luiz Fernando Sanná; FUSER, Igor; REIS, Solange. Além da autossuficiência: o Brasil como protagonista do setor energético. In: ACIOLY, Luciana; CINTRA, Marcos Antonio Macedo (Org.). *Inserção internacional brasileira soberana*. Brasília: IPEA, 2010, v. 1.

BARROSO, Luís Roberto. Modalidades de intervenção do Estado na ordem econômica. Regime jurídico das sociedades de economia mista. Inocorrência de abuso de poder econômico. In: *Temas de direito constitucional*. 2. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2006, tomo I.

BERCOVICI, Gilberto. *Constituição econômica e desenvolvimento*: uma leitura a partir da Constituição de 1988. São Paulo: Malheiros Editores, 2005.

_____. O ainda indispensável direito econômico. In: BENEVIDES, Maria Victoria de Mesquita; BERCOVICI, Gilberto; MELO, Claudineu de (Org.). *Direitos humanos, democracia e república*: homenagem a Fábio Konder Comparato. São Paulo: Quartier Latin, 2009.

_____. *Petróleo, recursos minerais e apropriação do excedente.* São Paulo: USP, 2010. Tese de titularidade apresentada à Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

CLÈVE, Clèmerson Merlin; MARTINS, Alessandra Ferreira. Princípios constitucionais da atividade econômica petrolífera e Lei 9.478 de 1997. *A&C – Revista de Direito Administrativo e Constitucional*, Belo Horizonte, Fórum, n. 18, p. 43-50, out./dez. 2004.

FERREIRA, Antônio Luís de Miranda. A desmonopolização do mercado. In: PIRES, Paulo Valois (Org.). *Temas de direito do petróleo e do gás natural II*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2005.

EVANS, Peter. *A tríplice aliança*: as multinacionais, as estatais e o capital nacional no desenvolvimento dependente brasileiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

FIORI, José Luís (Org.). *Estados e moedas no desenvolvimento das nações.* 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

_____; MEDEIROS, Carlos de Aguiar (Org.). *Polarização mundial e crescimento.* Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

FOLHA DE S.PAULO. Conteúdo nacionalista. São Paulo, 12 jun. 2012. Opinião, Editorial, p. 2.

FURTADO, Celso. *Brasil*: a construção interrompida. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. *Desenvolvimento e subdesenvolvimento.* Rio de Janeiro: Contraponto/Centro Editorial Celso Furtado, 2009a.

_____. *Formação econômica do Brasil* [edição comemorativa 50 anos]. São Paulo: Companhia das Letras, 2009b.

GRAU, Eros Roberto. *A ordem econômica na Constituição de 1988*: interpretação e crítica. 12. ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2007.

LUÍS, Alessandro S. Octaviani. *Recursos genéticos e desenvolvimento*: os desafios furtadiano e gramsciano [*mimeo*]. São Paulo: USP, 2008. Tese de doutoramento da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

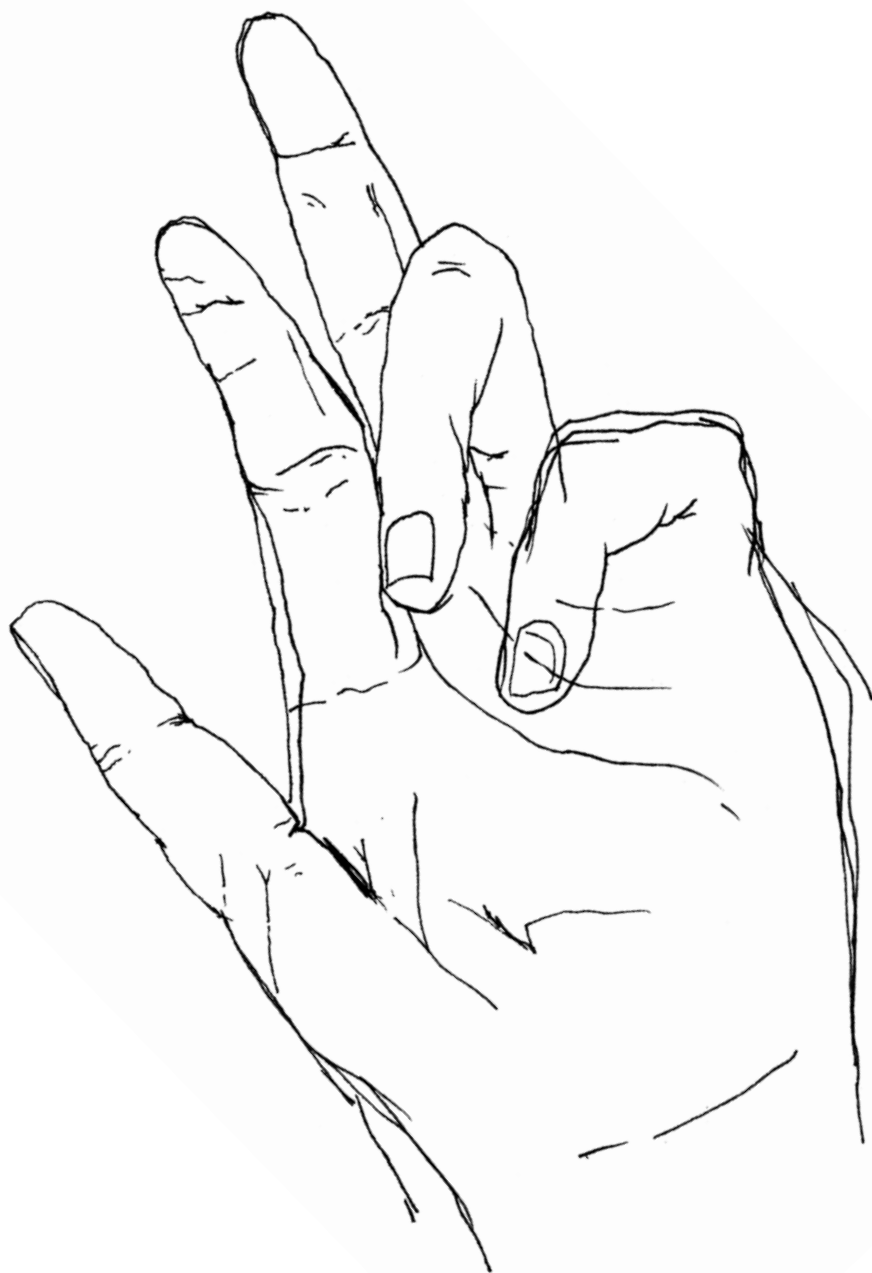
MENEZELLO, Maria D'Assunção Costa. A regulação e o direito do petróleo: introdução ao direito do petróleo e gás. In: SUNDFELD, Carlos Ari (Org.). *Direito administrativo econômico.* São Paulo: Malheiros Editores, 2000.

MORAES, Alexandre de. Regime jurídico da concessão para exploração de petróleo e gás natural. *Revista de Direito Constitucional e Internacional*, São Paulo, RT, n. 36, jul./set. 2001, p. 162-176.

SIAS, Rodrigo. O Fundo Soberano Brasileiro e suas implicações para a política econômica. *Revista do BNDES*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 30, dez. 2008, p. 93-127.

TAVARES, Maria da Conceição. *Da substituição de importações ao capitalismo financeiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

TORRES FILHO, Ernani Teixeira. O papel do petróleo na geopolítica americana. In: FIORI, José Luís (Org.). *O poder americano*. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

Silas Cardoso de Souza – Mestrando em Direito Econômico pela Universidade de São Paulo.
silas_cs@hotmail.com

Dossiê: políticas públicas e movimentos sociais

Propriedade intelectual e tecnologias verdes

Adriana Sarra

Resumo:

Dado que as tecnologias de mitigação são fundamentais para combater as mudanças climáticas, questiona-se se os direitos de propriedade intelectual são meios eficientes de estímulo à difusão e ao desenvolvimento das tecnologias verdes. A partir da análise do estudo *Patents and Clean Energy: Bridging the Gap Between Evidence and Police*, concluiu-se que políticas públicas envolvendo os direitos de propriedade intelectual, embora não atuem de forma isolada, são meios eficientes de estímulo ao desenvolvimento local e à transferência de tecnologias verdes. Além disso, mostrou-se que países em desenvolvimento precisam incentivar a criação local e a transferência de tecnologias verdes. Com relação ao Brasil, constatou-se que o Projeto Patentes Verdes, proposto pelo Instituto Nacional da Propriedade Intelectual, é uma política pública que adota as visões do estudo.

Palavras-chave: tecnologias verdes – propriedade intelectual – políticas públicas

1. Introdução

Embora discutido há alguns séculos, foi no final do século XI que o problema das mudanças climáticas assumiu as proporções atuais. Tornou-se uma das maiores e mais complexas preocupações do mundo, cuja superação depende de inédita mobilização de recursos, tanto financeiros quanto humanos. Nesse contexto, a inovação tecnológica será imprescindível à descoberta de novos caminhos que assegurem a sustentabilidade.

Por isso, recebem destaque as maneiras de incentivar o desenvolvimento e a difusão em larga escala tanto de tecnologias de mitigação quanto de adaptação às mudanças climáticas. As segundas são as tecnologias que reduzem a exposição ou a sensibilidade do ser humano aos impactos das alterações do clima. Já as primeiras consistem em tecnologias com potencial de reduzir a emissão de gases de efeito estufa. Trata-se das *green technologie*s (tecnologias verdes), também denominadas *eco-friendly technologies*, *environmentally friend tecnologies* ou *environmentally sound technologies* (ESTs).[1]

Tendo em vista o panorama acima descrito, este artigo tem o objetivo de analisar a influência que os direitos de propriedade intelectual podem exercer sobre o desenvolvimento e a difusão das tecnologias verdes. Para tanto, será examinado um estudo conduzido pelo Escritório de Patentes Europeu (*European Patent Office* – EPO) em conjunto com o Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (*United Nations Environment Programme* – UNEP) e o Centro Internacional para o Comércio e o Desenvolvimento Sustentável (*International Center for Trade and Sustainable Development* – ICTSD). Em seguida, será feita uma correlação entre as conclusões do estudo e o Projeto Patentes Verdes proposto pelo Instituto Nacional da Propriedade Intelectual (INPI). Contudo, antes de abordar o estudo do EPO, convém contextualizar os debates internacionais a respeito do meio ambiente.

---

1 Optou-se por manter os termos em língua inglesa, pois a tradução se mostrou inadequada e imprecisa. No caso da expressão *environmentally sound technologies*, o Decreto n. 2.652/98, que promulga a UNFCCC no Brasil, a substituiu por "tecnologias ambientalmente saudáveis". Contudo, convém observar que o texto em língua portuguesa não é uma das versões oficiais da Convenção.

II. O debate sobre o meio ambiente no mundo atual

A preocupação com a preservação do meio ambiente não é novidade, embora sua relevância tenha se acentuado a partir do fim do século XX. Ao longo dessa história, o ano de 1992 é considerado um divisor de águas, pois, a partir de então o movimento ambiental assumiu posição de destaque na agenda internacional. Entre 03 e 14 de junho daquele ano, o Rio de Janeiro sediou a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento. Também conhecida como Cúpula da Terra, ECO-92 ou Rio-92, sua importância reside no reconhecimento, pelos governos, de que o desenvolvimento sustentável é imprescindível à preservação da Terra. Além disso, o evento resultou na elaboração e adoção de vários documentos, dentre os quais um programa de ação denominado Agenda 21 e três convenções internacionais sobre meio ambiente: (i) Convenção da ONU sobre Diversidade Biológica (*Convention on Biological Diversity* – CBD); (ii) a Convenção Internacional de Combate à Desertificação nos Países afetados por Seca Grave e/ou Desertificação, Particularmente na África (*United Nations Convention to Combat Desertification in Countries Experiencing Serious Drought and/or Desertification, Particularly in Africa* – UNCCD); e (iii) a Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança Climática (*United Nations Framework Convention on Climate Change* – UNFCCC). Das três convenções, a última merece especial atenção por abordar o tema das tecnologias verdes.

A UNFCCC entrou em vigor internacional no ano de 1994 e foi ratificada pela maioria dos países, inclusive o Brasil.[2] Considera-se que tem um caráter pioneiro, em virtude da perspectiva sob a qual endereçou a questão das mudanças climáticas: suas disposições não se restringiram à temática ambiental e enfocaram a relação do meio ambiente com o desenvolvimento econômico. É o que norteou a fixação de "responsabilidades comuns mas diferenciadas" e a divisão dos países em três grupos com comprometimentos distintos. O primeiro é o do Anexo I, que agregou os países membros da Organização para Cooperação e Desenvolvimento Econômico (*Organization for Economic Co-operation and Development* – OECD) em 1992 e os países com economia em transição. O segundo é o do Anexo II e reuniu os países industrializados, isto é, aqueles que eram membros da OECD em 1992 e não possuíam economia em

---

2 Até dezembro de 2011, a UNFCCC contava com 195 partes, das quais 194 são países e uma é a União Europeia, organização de integração econômica regional. No Brasil, a Convenção foi promulgada internamente pelo Decreto n. 2.652/98.

transição. Por fim, há os países em desenvolvimento, cujos integrantes eram os países que não faziam parte do Anexo I. Reconhecendo as características e necessidades diversas de cada grupo, estabeleceu-se a obrigação de os países industrializados fornecerem recursos aos países em desenvolvimento para que pudessem implementar as disposições da UNFCCC. Nesse sentido, tinham o dever de promover a transferência de tecnologias verdes aos países em desenvolvimento:

> Artigo 4
> 5. As Partes países desenvolvidos e outras Partes desenvolvidas incluídas no Anexo II devem adotar todas as medidas possíveis para promover, facilitar e financiar, conforme o caso, a transferência de tecnologias e de conhecimentos técnicos ambientalmente saudáveis, ou o acesso aos mesmos a outras Partes, particularmente às Partes países em desenvolvimento, a fim de capacitá-las a implementar as disposições desta Convenção. Nesse processo, as Partes países desenvolvidos devem apoiar o desenvolvimento e a melhoria das capacidades e tecnologias endógenas das Partes países em desenvolvimento. Outras Partes e organizações que estejam em condições de fazê-lo podem também auxiliar a facilitar a transferência dessas tecnologias.[3]

Todavia, o passar do tempo mostrou que os países industrializados não cumpriram com sua obrigação. Assim, o assunto foi retomado em 1997, durante a terceira Conferência das Partes (*Conference of the Parties* – COP). Desta resultou o Protocolo de Kyoto, cujas disposições vincularam os países industrializados que o ratificaram a metas de redução de emissão de gases de efeito estufa. Por isso, foi reacendido o debate sobre o dever dos países industrializados estimularem o crescimento sustentável dos países em desenvolvimento por meio da transferência tecnológica. O mesmo ocorreu dez anos mais tarde, em 2007, durante a COP 13. Nela, adotou-se o "Plano de Bali", que reforçou a importância da transferência tecnológica como forma de efetivar, a longo prazo, as disposições da UNFCCC. Nessa ocasião, houve uma polarização a respeito do papel que os

3 "Article 4.5. The developed country Parties and other developed Parties included in Annex II shall take all practicable steps to promote, facilitate and finance, as appropriate, the transfer of, or access to, environmentally sound technologies and know-how to other Parties, particularly developing country Parties, to enable them to implement the provisions of the Convention. In this process, the developed country Parties shall support the development and enhancement of endogenous capacities and technologies of developing country Parties. Other Parties and organizations in a position to do so may also assist in facilitating the transfer of such technologies."

direitos de propriedade intelectual podem e devem desempenhar. De um lado, os países industrializados e as associações comerciais reclamavam da falta de um ambiente propício às transferências, o qual contaria com efetiva proteção aos direitos de propriedade intelectual e incentivos ao licenciamento de patentes. Em suma, condicionaram o movimento da tecnologia ao fortalecimento do regime de tutela da propriedade intelectual. De outro lado, os países em desenvolvimento e as organizações não governamentais afirmavam que os mecanismos mediados pelo mercado[4] seriam um obstáculo à transferência das tecnologias. Defendiam, desse modo, o fortalecimento de medidas de flexibilização dos direitos de propriedade intelectual, como a licença compulsória. Portanto, a acentuada polarização ideológica impediu que se alcançasse um consenso.

Em 2011, realizou-se a COP 17 em Durban, cujo tema central foi a expiração do primeiro período do Protocolo de Kyoto no ano de 2012. Durante a Conferência, as possibilidades de planos de ação para os próximos anos foram muito discutidas, sobretudo a elaboração de um novo acordo e a posição que os países em desenvolvimento nele ocupariam. Embora se tenha preferido prorrogar a vigência do Protocolo de Kyoto, as partes presentes concordaram que um novo acordo seria elaborado até 2015. Além disso, pela primeira vez, um grupo de países em desenvolvimento cedeu às objeções feitas pelos países industrializados. Esses países, nos quais se incluem a China e o Brasil, reconheceram a necessidade de se subordinarem a metas de redução de emissão de gases de efeito estufa. Assim, a COP 17 alterou as perspectivas para o futuro, pois há grandes chances de o próximo acordo contemplar metas de redução obrigatórias para todos os países, ampliando o Protocolo de Kyoto. Como consequência desse novo panorama, o incentivo às tecnologias verdes torna-se prioridade para os países em desenvolvimento.

III. *Patents and Clean Energy: Bridging the Gap Between Evidence and Police*

Em abril de 2009, o EPO, o UNEP e o ICTSD anunciaram a realização de um acordo para conduzir um estudo sobre a relação entre os direitos de propriedade intelectual e as tecnologias verdes. Se é consenso que a tutela

---

4 Mecanismos mediados pelo mercado (*market-mediated mechanisms*) são uma das formas por meio das quais a transferência de tecnologia pode ocorrer e caracteriza-se pelo fato de ser uma transação revestida de forma. São exemplo o investimento estrangeiro direto, o licenciamento e as *joint ventures*.

à propriedade intelectual incentiva a inovação, pairam dúvidas de que o mesmo ocorra com a transferência de tecnologia. Por isso, o motivo da pesquisa foi a falta de provas, informação e transparência que pautavam os debates sobre o tema. A ausência de imparcialidade se expressava em discursos ideológicos, abstratos e retóricos, que conduziam as negociações a um impasse. Dessa forma, os formuladores de políticas públicas não tinham fundamento para fazer escolhas informadas.

Devido a essa carência de dados confiáveis, as três organizações decidiram realizar um estudo cujo objetivo era obter evidências a respeito do papel desempenhado pelas patentes no incentivo ao desenvolvimento e à transferência de tecnologias de energia limpa aos países em desenvolvimento. A pesquisa foi estruturada em três etapas: (i) mapeamento das tecnologias de energia limpa; (ii) panorama das patentes; e (iii) questionário sobre licenciamento.

A seguir, abordaremos cada uma das três fases do projeto. De início, porém, será preciso definir alguns conceitos.

III.1. Conceitos

Como consequência do maior destaque que a temática ambiental ganhou, há alguns termos específicos que estão sempre presentes e, por isso, precisam ser compreendidos. O primeiro deles é usado para se referir a tecnologias com potencial para reduzir o desperdício e a emissão de gases estufa. Trata-se das *green technologies* (tecnologias verdes), que também são denominadas *eco-friendly technologies*, *environmentally friendly tecnologies* ou *environmentally sound technologies* (ESTs). Este último termo é o adotado pela UNFCCC para se referir às tecnologias que (i) protegem o meio ambiente; (ii) são menos poluidoras; (iii) utilizam recursos de maneira mais sustentável; (iv) reciclam/reaproveitam os resíduos e produtos que emitem; ou (v) manejam os resíduos que emitem de maneira mais aceitável do que a tecnologia que substituem. Contudo, tal conceituação recebe algumas críticas em virtude de abranger tecnologias que têm potencial para reduzir as emissões de gases de efeito estufa, embora não sejam verdadeiras tecnologias de mitigação das mudanças climáticas, como é o caso do carvão limpo.[5] Espécie do gênero tecnolo-

5 Cf. *Final Report: Patents and Clean Energy:* Bridging the Gap Between Evidence and Police. Munique, 2010, p. 14. Disponível em: <http://documents.epo.org/projects/babylon/eponet.nsf/0/cc5da4b168363477c12577ad00547289/$FILE/patents_clean_energy_study_en.pdf>. Acesso em: 08 jan. 2012.

gias verdes são as tecnologias de energia limpa (*clean energy technologies* – CETs). Estas foram o objeto do estudo desenvolvido pelo EPO, o qual as definiu como as tecnologias de geração de energia que têm potencial para reduzir a emissão de gases de efeito estufa.[6]

Outro conceito que merece atenção é o de transferência tecnológica. Atualmente, esta deixou de ser considerada como a mera transmissão da tecnologia àquele que a recebe. Seu significado é mais amplo, pois consiste num processo complexo e custoso, que deve tornar o receptor capaz de compreender, implementar e replicar a tecnologia. Segundo o Painel Intergovernamental sobre Mudança do Clima, transferência de tecnologia é:

> [...] um amplo conjunto de processos que abrangem o fluxo de conhecimentos especializados, experiência e equipamentos para mitigar e se adaptar às mudanças climáticas e que tem lugar entre diferentes partes interessadas, como governos, entidades do setor privado, instituições financeiras, Organizações Não Governamentais (ONGs) e instituições de pesquisa/educação.[7]

Passando para o plano jurídico, será preciso entender o que é uma patente e o que é o direito de prioridade. A primeira é um dos direitos de propriedade intelectual e tem por objeto uma invenção ou um modelo de utilidade. É um privilégio temporário que o Estado concede e que se caracteriza por atribuir a seu titular o direito de explorar exclusivamente uma tecnologia (BARBOSA, 2003, p. 262). Em troca, o invento (invenção ou modelo de utilidade) deve se tornar público. O pressuposto da patente é que tanto o segredo industrial quanto a concorrência desleal não contribuem para o desenvolvimento tecnológico da sociedade, motivo por que devem ser repelidos. Se de um lado o inventor terá que revelar sua criação, de outro terá a certeza de que lhe será garantido o direito de explorá-la com exclusividade por certo tempo. Findo este, a tecnologia cai em domínio público e pode ser utilizada por todos. Assim, utiliza-se o Direito como ferramenta de po-

---

6 "[...] CETs are defined as energy generation technologies which have the potential for reducing greenhouse gas emissions" (ibidem, p. 8).

7 "[...] a broad set of processes covering the flows of know-how, experience and equipment for mitigating and adapting to climate change amongst different stakeholders such as governments, private sector entities, financial institutions, non-governmental organizations (NGOs) and research/education institutions" (cf. INTERGOVERNMENTAL PANEL ON CLIMATE CHANGE. *Summary for Policymakers. Methodological and Technological Issues in Technology Transfer*, 2000, p. 9. Disponível em: <http://www.ipcc.ch/pdf/special-reports/spm/srtt-en.pdf>. Acesso em: 30 dez. 2011).

lítica econômica, estimulando a inovação e a evolução tecnológica. Além disso, mesmo durante o período de vigência da patente, há benefícios, pois as informações tornadas públicas podem servir de base para a criação de outras tecnologias. Portanto, a patente é um direito de exclusivo com caráter funcional, ou seja, é concedida pelo Estado com o intuito de incentivar o desenvolvimento econômico e tecnológico da sociedade como um todo (ibidem, p. 19).

Todavia, por ser concedida pelo Estado, a patente é territorialmente limitada, o que motivou a celebração de inúmeros tratados internacionais. Uma das hipóteses que recebia especial atenção era a de o titular de uma patente nacional querer proteger seu invento em mais de um país. Assim, criou-se o direito de prioridade, por meio do qual um estrangeiro tem a faculdade de, dentro de certo prazo, requerer a extensão de seu direito de exclusivo em todos os demais países-parte de um ato internacional.[8] Contudo, apesar do direito de o titular estrangeiro requer a tutela, não há obrigação de o outro país concedê-la. A vantagem do direito de prioridade é que a data a partir da qual se verificará a novidade do invento será a do depósito no país que concedeu a primeira patente. Em outros termos, se entre a data de depósito da primeira patente e a da reivindicação da prioridade houver outro pedido de patente para a mesma tecnologia, o pedido do estrangeiro terá prioridade.

III.II. Mapeamento das tecnologias de energia limpa (CETs)

O estudo feito pelo EPO se concentrou em uma das categorias de tecnologias verdes, que são as CETs. Todavia, não foi possível enumerá-las a partir dos sistemas de classificação até então existentes, já que eles não as agrupam em classes específicas. Dessa forma, realizou-se uma pesquisa das CETs que estavam ou em mercado ou em fase de desenvolvimento. Por fim, chegou-se a seis categorias:

---

8 O art. 16 da Lei da Propriedade Industrial (Lei n. 9.279/96) prevê o direito de prioridade: "Ao pedido de patente depositado em país que mantenha acordo com o Brasil, ou em organização internacional, que produza efeito de depósito nacional, será assegurado direito de prioridade, nos prazos estabelecidos no acordo, não sendo o depósito invalidado nem prejudicado por fatos ocorridos nesses prazos".

Energia solar	- térmica (*solar thermal power*)
	- de aquecimento e refrigeração (*solar heating and cooling*)
	- fotovoltaica (*solar photovoltaic*)
Energia eólica	- continental (*onshore wind energy*)
	- extracontinental (*offshore wind energy*)
Energia marinha (*ocean energy*)	
Energia geotérmica (*geothermal energy*)	
Energia hidráulica (*hydropower*)	
Energia de biomassa (*biomass*)	

Após distribuir as CETs nas categorias acima, o EPO elaborou uma nova taxonomia para complementar o sistema Europeu de Classificação (*European Classification System* – ECLA). Fez uma lista com aproximadamente cinquenta campos tecnológicos, incluindo não só a tecnologia em si, mas também seus componentes, acessórios e setores de aplicação. Com base nela, reclassificou cerca de 60 milhões de patentes de vários países do mundo, as quais passaram a integrar um banco de dados público.[9]

O fundamento dessa decisão foi o pressuposto de que o sistema de classificação de patentes que uma instituição adota pode ser funcionalizado. Em outras palavras, uma taxonomia adequada serviria como plataforma transparente, confiável e atualizada de informações sobre tecnologias patenteadas. Assim, dados melhor organizados e mais acessíveis reduziriam os custos de pesquisa e incentivariam a atividade tanto de formuladores de políticas públicas quanto de outras partes interessadas. Porém, o próprio estudo observou que essa iniciativa do EPO é apenas um passo inicial, pois há necessidade de fazer o mesmo com as demais tecnologias verdes.

9 A nova taxonomia passou a integrar o sistema Europeu de Classificação (*European Classification System* – ECLA) sob o código de classe Y02, cujo título é *Technologies or Applications for Mitigation or Adaptation Against Climate Change*. O banco de dados está disponível em: <http://worldwide.espacenet.com/eclasrch?classification=ecla&locale=en_EP&ECLA=y02>. Acesso em: 01 jan. 2012.

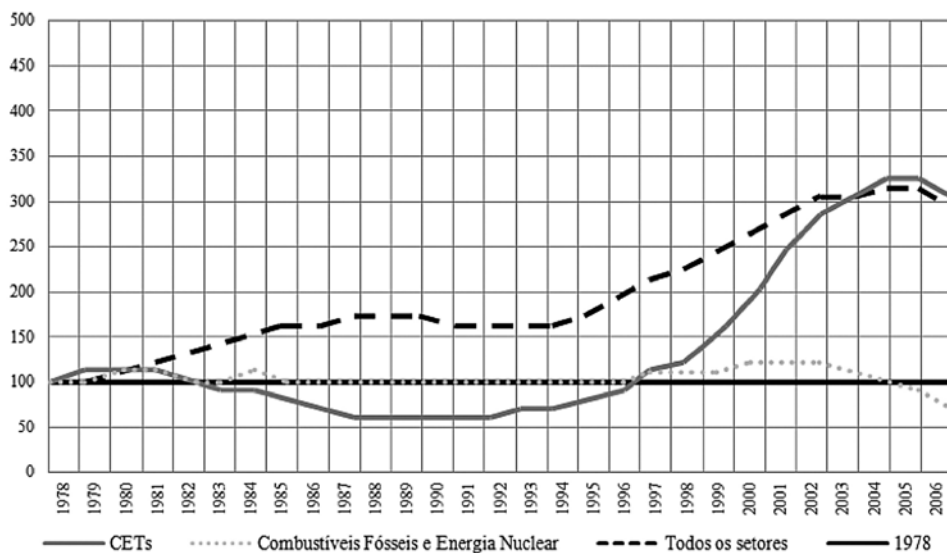
III.III. Panorama das patentes de CETs

A seguir analisaram-se as tendências no campo das CETs. Nessa fase, dados do EPO e de outros escritórios nacionais foram coletados. Para a contagem do número de patentes, aplicou-se o conceito de prioridades requisitadas. Os gráficos e tabelas elaborados compararam índices relativos a todas as tecnologias, apenas às CETs e a cada uma das classes das CETs. Também houve individualização dos números por país e por empresa. Por fim, passou-se à interpretação dos resultados.

A primeira conclusão que se buscou foi sobre a tendência geral da atividade de patenteamento no mundo. O gráfico abaixo mostra o crescimento do número de prioridades requisitadas em relação ao total do ano de 1978.

Em geral, a tendência foi de aumento do número de tecnologias patenteadas em todos os setores. Isso ocorreu em virtude da internacionalização do sistema de patentes por meio da assinatura de importantes tratados internacionais, que estimularam os pedidos de extensão do privilégio.

Quanto às CETs, a mesma tendência se verificou. O número de requisitos de prioridade teve forte crescimento a partir do final da década de 1990.

Taxa de crescimento do total de prioridades requisitadas em relação a 1978

Fonte: OECD

Além disso, se houve aceleração do ritmo de patenteamento de CETs após 1997, o oposto ocorreu com as tecnologias tradicionais de geração de energia. Dentro do contexto mencionado acima, o que explica esse comportamento é a assinatura do Protocolo de Kyoto. Este colocou como prioridade o desenvolvimento de tecnologias de mitigação e vinculou os países industrializados a metas de redução da emissão de gases de efeito estufa. Foi uma interferência política no campo da inovação.

Isso nos leva a crer que políticas públicas são meios eficientes de estimular a inovação. Mas há outro elemento a ser considerado. Trata-se da influência exercida por fatores econômicos. No caso específico dos biocombustíveis, o estudo verificou que o número de prioridades requisitadas era diretamente proporcional ao preço de negociação do barril de petróleo. Ou seja, quanto mais caro este se tornava, mais interesse havia nos biocombustíveis.

O próximo passo foi verificar como se distribuía a atividade de patenteamento de 37 países. Abaixo está parte da tabela elaborada:

Número de prioridades requisitadas entre 1988 e 2007

	País	CETs	Combustíveis fósseis e energia nuclear	Todos os setores
1º	*Japão*	4.672	5.751	691.751
2º	*EUA*	2.508	5.543	423.187
3º	*Alemanha*	2.391	5.840	334.119
14º	*China*	143	108	18.892
25º	*Brasil*	24	30	2.322

Fonte: OECD

Os dados não deixam dúvida de que países industrializados são os detentores da maior parte do acervo tecnológico mundial. Ainda, este se concentra em três membros da OECD, que se alternam nas três primeiras posições: Japão, Estados Unidos e Alemanha.

Questiona-se, então, se os países industrializados concentram maior número de patentes em virtude do efeito de políticas públicas nacionais. Para se esclarecer esse ponto, o EPO examinou os efeitos que a concessão de tarifas incentivadas (*feed-in tariffs*), bem como os investimentos governamentais em pesquisa e desenvolvimento exerceram sobre o total de prioridades requisita-

das por Japão, Estados Unidos e Alemanha. Não foi possível inferir uma relação causal constante entre aumento da atividade de patenteamento e políticas públicas governamentais. Estas ora tiveram efeitos positivos, ora foram ineficazes, resultado que variou conforme o país e o setor tecnológico envolvido.

Por outro lado, surpreende que países considerados emergentes, como a China e o Brasil, tenham um nível de patenteamento tão baixo. Isso pode ser indicativo de que a economia de tais países cresce com foco mais na produção material do que na criação intelectual. Contudo, esse modelo de crescimento é criticado justamente por causa da pequena taxa de inovação local. O problema é que se cria uma dicotomia entre países produtores e países exportadores de conhecimento, com aqueles dependendo da transferência da tecnologia criada por estes.

Examinando a tendência de patenteamento de CETs em mais de um país, repetiu-se o resultado acima. Novamente, a atividade se concentrou nos países industrializados, seja com relação à origem do titular da patente primitiva, seja com relação ao destinatário do requisito de prioridade. Os líderes, tanto no primeiro caso, quanto no segundo, foram Japão, Estados Unidos e Alemanha. O pequeno número de patentes originárias da China e do Brasil é reflexo do pequeno destaque que a criação intelectual tem em suas economias. Além disso, em ambos predominaram os depósitos de patentes por países industrializados, o que converge com a conclusão de que há dependência tecnológica.

III.IV. Questionário sobre licenciamento

A etapa anterior mostrou que os países industrializados não costumam patentear, nos países em desenvolvimento, as CETs que criam. A justificativa para esse modelo de disseminação foi buscada nos próprios detentores de tecnologias verdes. Assim, 160 organizações, quase todas sediadas em países industrializados, responderam a um questionário sobre suas atividades de licenciamento.

As respostas evidenciaram que a vontade de licenciar tecnologias para países em desenvolvimento não reflete o real nível de transferência. As organizações se mostraram dispostas a negociar com esses países e, sobretudo, a flexibilizar os termos do contrato de licenciamento em virtude da menor capacidade financeira do receptor. Porém, indicaram inúmeros obstáculos à sua efetivação, desde a dificuldade de identificar um parceiro local adequado até os elevados custos de transação.

O seleto grupo dos países emergentes foi o principal destinatário dos acordos de licenciamento ou de outras atividades de comercialização de di-

reitos de propriedade intelectual realizados pelas organizações. Assim, Brasil, Rússia, Índia e China concentraram 64% dos negócios. Isso corrobora a conclusão da etapa anterior, isto é, a economia desses países cresce com foco na produção e depende da transferência de tecnologias desenvolvidas por países industrializados.

Ademais, solicitou-se aos participantes que elencassem, por ordem de importância, os fatores determinantes da decisão de celebrar um contrato de licenciamento. O regime de proteção à propriedade intelectual adotado pelo país receptor foi considerado importante por 82% das organizações. Porém, não se trata de fator isolado, já que também foram apontados como relevantes: capacidade científica, infraestrutura e capital humano; condições de mercado favoráveis; e clima de investimento favorável.

III.V. Conclusões

Em suma, do estudo realizado pelo EPO, junto com o UNEP e o ICTSD, pode-se extrair as seguintes conclusões:

i. Acordos internacionais, associados em alguns casos a políticas públicas nacionais, são capazes de estimular o desenvolvimento e a difusão de tecnologias verdes;
ii. os órgãos nacionais responsáveis pelo depósito de patentes devem elaborar taxonomias específicas para as tecnologias verdes. Dados melhor organizados e com acesso fácil incentivam a atividade tanto de formuladores de políticas públicas quanto de inventores;
iii. as patentes de tecnologias verdes estão concentradas nos países industrializados;
iv. a transferência de tecnologias verdes para os países em desenvolvimento é pequena e se concentra no grupo dos emergentes (Brasil, Rússia, Índia e China). A economia destes cresce com foco na produção de bens e é dependente da transferência de tecnologias desenvolvidas pelos países industrializados;
v. os detentores de tecnologias verdes têm vontade de aumentar a quantidade de contratos de licenciamento para países em desenvolvimento e estão dispostos a negociar termos mais flexíveis; e
vi. o sistema de proteção à propriedade intelectual é fator determinante da decisão de transferir tecnologia para outro país.

IV. O Projeto Patentes Verdes

Nos últimos anos, o Brasil assumiu papel de destaque em diversos campos. Quanto à economia, é considerado um país emergente, grande exportador de produtos básicos.[10] Contudo, a criação de tecnologias locais tem pouco papel nesse modelo, o que torna o Brasil dependente do conhecimento estrangeiro.

A situação adquire particular relevância quando se considera o problema das mudanças climáticas. Diante da perspectiva de que um novo acordo internacional vincule os países emergentes a metas de redução de emissão de gases de efeito estufa, o incentivo às tecnologias verdes torna-se prioridade. Torna-se fundamental a atuação do Estado, seja para estimular o inventor local, seja para atrair a transferência de tecnologias estrangeiras. Assim, os direitos de propriedade intelectual podem ser objeto de uma política pública adotada pelo governo.

É esse o fundamento do Projeto Patentes Verdes, que será descrito a seguir e, depois, relacionado às conclusões do estudo anteriormente analisado. Com base em programas semelhantes adotados em outros países,[11] o INPI propôs o Projeto Patentes Verdes, cujo lançamento ocorreu em junho de 2012, durante a Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável (Rio+20). O programa piloto do projeto teve início em 17 de abril de 2012 e, no momento, está em sua segunda fase. Tem por objetivo reduzir substancialmente o prazo de concessão de patentes relativas a tecnologias verdes. Em conjunto com a aceleração do exame do pedido de depósito, o INPI pretende utilizar o Projeto para identificar as tecnologias verdes. Com isso, espera fomentar o investimento e a inovação na área, aumentando o total de patentes verdes.[12]

Percebe-se que o Projeto Patentes Verdes está em consonância com as conclusões obtidas no estudo analisado anteriormente. Trata-se de uma política pública nacional que instrumentaliza os direitos de propriedade intelectual com vistas ao desenvolvimento econômico e social. A redução do tempo

---

10 Segundo dados do governo, os produtos básicos responderam por 47,5% das exportações brasileiras entre janeiro e junho de 2011. Cf. BRASIL. Ministério do Desenvolvimento, Indústria e Comércio Exterior. *Balança Comercial Brasileira:* dados consolidados. Brasília, 2011, p. 15. Disponível em: <http://www.mdic.gov.br/arquivos/dwnl_1312201939.pdf>. Acesso em: 08 jan. 2012.

11 Austrália, China, Japão, Coreia do Sul, Reino Unido e Estados Unidos implementaram programas para agilizar a concessão de patentes relativas à tecnologias verdes.

12 Cf. o portal do Projeto Patentes Verdes no site do INPI. Disponível em <http://www.inpi.gov.br/portal/artigo/patentes_verdes>. Acesso em 08 out. 2013

de concessão da patente implica a diminuição dos custos de transação. Além disso, resulta no fortalecimento do regime de tutela da propriedade intelectual, já que o titular esperará menos para exercer seu direito de exclusivo. Dessa forma, torna-se mais atrativa a transferência de tecnologias verdes para o Brasil. Está de acordo, portanto, com as conclusões do EPO, do ICTSD e do UNEP. Falta, contudo, adotar uma classificação exclusiva para as tecnologias verdes, pois o tradicional sistema IPC não contempla categorias satisfatórias para essa nova área.

Referências bibliográficas

AMORIM, Maria. Patentes Verdes. Instituto Nacional da Propriedade Industrial (INPI) estuda implantação de projeto para acelerar o registro de patentes de baixa emissão de tecnologias carbono. *Revista do CREA-RJ*, Rio de Janeiro, n. 88, p. 14-17, jun./jul. 2011. Disponível em: <http://www.crea-rj.org.br/wp-content/uploads/2011/08/RevistaCrea88_WEB.pdf>. Acesso em: 08 jan. 2012.

BALAZINA, Afra. Tempo para patente verde deve cair. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 6 nov. 2011. Caderno Vida, p. A28. Disponível em: <http://www.estadao.com.br/noticias/impresso,tempo-para-patente-verde-deve--cair-,795139,0.htm>. Acesso em: 08 jan. 2012.

BARBOSA, Denis B. *Uma introdução à propriedade intelectual*. 2. ed. revista e atualizada. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2003. Disponível em: <http://www.denisbarbosa.addr.com/arquivos/livros/umaintro2.pdf>. Acesso em: 24 dez. 2011.

EUROPEAN PATENT OFFICE; INTERNATIONAL CENTER FOR TRADE AND SUSTAINABLE DEVELOPMENT; UNITED NATIONS ENVIRONMENT PROGRAMME. *Final Report: Patents and Clean Energy:* bridging the gap between evidence and police. München, 2010. Disponível em: <http://documents.epo.org/projects/babylon/eponet.nsf/0/cc5da4b168363477c12577ad00547289/$FILE/patents_clean_energy_study_en.pdf>. Acesso em 08 jan. 2012.

UNITED NATIONS. *United Nations Framework Convention on Climate Change*. New York, 1992. Disponível em: <http://unfccc.int/resource/docs/convkp/conveng.pdf>. Acesso em: 08 jan. 2012.

Adriana Regina Sarra de Deus – Graduanda da Faculdade de Direito pela Universidade de São Paulo.
adriana.deus@usp.br; dri_sarra@hotmail.com

As mulheres nos movimentos sociais de moradia: a cidade sob uma perspectiva de gênero

Amanda Paulista

Resumo:

O presente trabalho propõe-se a analisar questões relacionadas à presença de mulheres organizando, participando e liderando movimentos sociais populares que reivindicam moradia. Verifica-se que tal presença é acentuada nessas formas de organização e, diante deste fato, serão levantadas hipóteses de fatores que influenciem essa participação. O principal fator a ser considerado são as relações sociais provenientes da divisão sexual do trabalho, cuja reprodução reserva socialmente às mulheres o espaço privado – ou seja, o espaço do lar –, a partir da imposição do trabalho doméstico e de cuidados ao sexo feminino. Também será apontado como a participação das mulheres nos movimentos populares contribui para seu empoderamento e de que maneira isso pode refletir no planejamento de políticas públicas voltadas às mulheres.
Palavras-chave: movimentos sociais de moradia – divisão sexual do trabalho – feminismo e cidade

I. Introdução

A ideia de pesquisar motivos pelos quais as mulheres são maioria em movimentos que demandam moradia digna e reforma urbana surgiu a partir da experiência compartilhada enquanto participante de um coletivo de extensão[1] que atua com movimentos populares de moradia no centro de São Paulo. Tal experiência me permitiu vivenciar espaços de organização de comunidades e movimentos, além de atos públicos, ocupações de imóveis e seminários, e assim foi possível observar a preponderância e mesmo a liderança feminina popular, apesar do espaço público-político se constituir como um ambiente pouco explorado pelas mulheres em geral. Diante dessas observações, algumas indagações surgiram: o que fazia essas mulheres se engajarem especialmente em torno da pauta de moradia? E porque são justamente nesses, e não em outros movimentos, que elas são maioria? Este texto pretende trazer elementos para responder tais indagações, ainda que de forma inicial.

Na primeira sessão, serão analisados os motivos que tornam a moradia um bem de primeira necessidade às mulheres e sob quais circunstâncias ela pode constituir uma pauta que impulsiona a organização das mulheres em movimentos e entidades populares que reivindiquem moradia digna. Na segunda sessão, será investigado como a participação dessas mulheres organizadas contribui para seu empoderamento nos espaços políticos e como isso possibilita um melhor planejamento de políticas públicas e projetos urbanos.

II. A mulher e a moradia

Não foi na primeira nem na segunda reunião da Associação de Moradores e Amigos da Vila Itororó (AMAVILA) que eu me dei conta da força da participação feminina naquele espaço. Obviamente, era fácil perceber que quantitativamente havia mais mulheres; porém, não era apenas uma questão de números, e sim a maneira como essas mulheres se inseriam nos debates e na tomada de decisão da Associação, o que ia ficando mais claro à medida que eu acompanhava o espaço com mais regularidade. Isso que, num primeiro momento,

---

1 O referido coletivo é o SAJU – Serviço de Assessoria Jurídica Universitária da Faculdade de Direito da USP. Tal coletivo foi fundado em 2002 e participei entre 2009 e 2012 do "Núcleo Vila", um dos projetos do coletivo, cuja atuação se pautava nos debates sobre direito à cidade e à moradia digna junto às moradoras e moradores da comunidade da Vila Itororó.

parecia uma particularidade da Vila Itororó, se mostrou recorrente em outros espaços dos movimentos populares que reivindicavam moradia.

As reuniões da Vila, que aconteciam no pátio da comunidade, eram frequentemente interrompidas pelas crianças chamando por suas mães ou pelos horários de almoço e janta que as mulheres tinham que preparar. Ainda assim, elas compareciam, acompanhavam, davam opinião, se tornavam referência política da e para a comunidade.[2]

Ao buscar os porquês daquelas mulheres perderem horas de trabalho e deixarem outras responsabilidades de lado para estarem em uma reunião, comecei pelo único caminho que certamente me daria as respostas: pelas experiências dessas mulheres. Ainda que nenhuma delas tenha me concedido uma entrevista formal sobre esse assunto, a vivência por mais de três anos trouxe à tona elementos importantes para a compreensão buscada.

A casa, para a grande maioria das mulheres, é um bem de primeira necessidade. Não é apenas um local que lhes proporciona segurança e privacidade, mas é também – e sobretudo – onde elas exercem muitas das tarefas que socialmente lhes foram impostas, além de ser onde elas historicamente se reservam, ambos em razão da divisão sexual do trabalho. Vejamos isso com mais atenção.

A divisão sexual do trabalho não é um conceito novo: por muito tempo etnólogos usaram tal expressão para se referir à repartição complementar das tarefas entre homens e mulheres nas mais diversas sociedades estudadas. Porém, as antropólogas feministas ressignificaram tal conceito, "demonstrando que ela traduzia não uma complementaridade de tarefas, mas uma relação de poder dos homens sobre as mulheres" (KERGOAT, 2000, p. 1).

Para compreender esse caráter, é preciso considerar que as condições dos homens e mulheres não espelham condições biológicas ou naturais; pelo contrário: elas são produto de construções sociais. Nesse sentido, é possível listarmos características socialmente atreladas ao feminino – como a paciência, delicadeza, atenção – e ao masculino – virilidade, força, coragem. Essas características são construídas socialmente, porém reduzidas a papéis sociais desempenhados por cada gênero, como se fossem naturalmente decorrentes do simples fato de alguém ter nascido homem ou ter nascido mulher.

---

2 Observemos que ao longo do artigo nos referimos à participação e à liderança de mulheres nos movimentos populares de moradia. Isso significa que entre as mulheres há uma diferença nos papéis exercidos na organização dos movimentos, o que é considerado um avanço, uma vez que os papéis de liderança em outras formas de organização, tais como partidos políticos e outros movimentos sociais, são dificilmente atribuídos a mulheres.

Essa construção, que a todo tempo é encoberta, segue um propósito. A relação entre homens e mulheres é chamada de relação social de sexo (KERGOAT, 2000) e tem uma base não só ideológica, mas também material; essa base material é justamente o trabalho e se exprime na divisão sexual do trabalho. Nesse sentido, se são atribuídas à mulher características como as citadas acima, a ela caberá trabalhos manuais e rotineiros; já ao homem, trabalhos que demandam controle de maquinário e tecnologia, por exemplo (FREITAS; GODINHO, 2012). Dessa forma, os trabalhos são separados entre aqueles que são exercidos majoritariamente por mulheres e os que são exercidos majoritariamente por homens, havendo uma hierarquização em que os últimos são mais valorizados socialmente que os primeiros.[3]

A divisão sexual do trabalho "tem por característica a destinação prioritária dos homens à esfera produtiva e das mulheres à esfera reprodutiva e, simultaneamente, a apreensão dos homens das funções de forte valor social agregado (políticas, religiosas, militares, etc...)" (KERGOAT, 2000). A esfera produtiva é aquela em que há produção com valor monetário agregado: o trabalho assalariado, por exemplo; a esfera reprodutiva, por sua vez, é a que não há valor agregado ao trabalho. As tarefas domésticas e de cuidados são as expressões mais características dessa esfera.

Cabe ressaltar que a divisão sexual do trabalho deve ser entendida como uma categoria histórica, que ganha diferentes contornos e reflexos na medida em que as forças produtivas se transformam. Nesse sentido, é preciso reconhecer todo um processo de saída da mulher do espaço privado rumo à esfera pública em razão, principalmente, da demanda por trabalho assalariado.[4] Porém, essa saída não significou o fim da divisão sexual do trabalho: ainda são as mulheres que majoritariamente arcam com os trabalhos domésticos ou são responsáveis por aquelas que o fazem em seu lugar – em geral são as mulheres que dão as orientações ao trabalho das empregadas domés-

---

3 Essa divisão sexual do trabalho, segundo Kergoat (2000), tem dois princípios: o da separação e o da hierarquização. O primeiro se refere ao fato de que existem trabalhos prioritariamente dos homens e trabalhos prioritariamente das mulheres – e isso decorre das características socialmente atribuídas a cada um desses grupos sociais. O segundo decorre do primeiro: se há trabalhos para homens e para mulheres, os designados para aqueles são mais valorizados socialmente do que estas últimas.

4 A entrada das mulheres no mercado de trabalho brasileiro se deu, massivamente, a partir dos anos 1970. Dados da Fundação Carlos Chagas revelam que em 1970 somente 18% das mulheres estavam no mercado de trabalho, sendo que em 2007 esse número aumentou vertiginosamente para 52,4% (FUNDAÇÃO CARLOS CHAGAS, 2007). É importante ressaltar que esse pequeno número de trabalhadoras na década de 1970 era constituído especialmente por mulheres pobres e negras de baixa escolaridade, o que contribuía para a precariedade das condições de trabalho a que eram submetidas.

ticas ou babás, além de serem as mães as responsáveis pelo acompanhamento dos estudos de seus filhos.

Para ilustrar os reflexos atuais da divisão sexual do trabalho, trazemos os dados referentes à pesquisa do Inter-American Development Bank (IDB) de 2009, que revelam que no Brasil as mulheres de mesmo grau de instrução, mesma faixa etária e que ocupam os mesmos cargos que homens, ganham em média 30% menos para realizar o mesmo serviço (ATAL; ÑOPO; WINDER, 2009), o que significa que o trabalho feminino ainda é desvalorizado socialmente na esfera produtiva. Outro dado importante obtido na pesquisa do PNAD-2009 revela que 90% das mulheres ocupadas realizam tarefas domésticas, gastando em média 22 horas por semana para realizá-las, sendo que somente 49,7% dos homens afirmaram realizar tais tarefas, dedicando 9,1 horas por semana para tanto (FREITAS; GODINHO, 2012).

Esses últimos dados confirmam que o trabalho doméstico ainda é realizado majoritariamente por mulheres, mesmo que estas estejam empregadas em trabalhos produtivos fora da esfera do lar. Esse trabalho, ao qual não é agregado valor monetário, é visto como um ato legítimo de amor e cuidado, realizado de maneira gratuita para os demais integrantes da família. Às mulheres ainda é imposto o cuidado do ambiente privado, as tarefas domésticas e de cuidados dos filhos, enquanto ao homem somente é conferido o espaço público e o trabalho socialmente valorizado. Isso significa que as mulheres acumulam responsabilidades em ambos os espaços, dando origem ao que chamamos de "dupla jornada de trabalho". Essa é a realidade de vida da maioria das mulheres, especialmente as pobres e negras, que muitas vezes tendem a realizar trabalhos produtivos no próprio domicílio – como artesanato em geral, serviços de corte e costura, produção de comidas e marmitas, etc. – ou trabalhos flexibilizados que lhes possibilitam conciliar as responsabilidades do trabalho produtivo às do trabalho reprodutivo.

O nível de dificuldade e o número de horas para a realização do trabalho doméstico é influenciado fortemente por elementos como a qualidade da moradia, sua localização, a distância desta de facilidades como postos de saúde, escolas, creches, parques, a sua proximidade de transportes públicos, o nível de saneamento básico, água encanada e potável, entre outros (ALFONSIN, 2006). Nesse sentido, as mulheres de baixa renda, moradoras das periferias das cidades brasileiras, sentem de maneira mais intensa a precariedade da infraestrutura urbana, consequentemente são elas que mais têm suas vidas influenciadas pelas transformações desta. Isso significa que quando falamos aqui de moradia, nos reportamos a muito mais do que a estrutura física da casa: nos reportamos também à toda a rede ao redor de infraestrutura e de vizinhança.

Ora, se o trabalho doméstico e de cuidados é reservado prioritariamente à mulher e as condições de moradia são determinantes na realização desses trabalhos, é possível entendermos porque a moradia reveste-se como um bem de primeira necessidade para as mulheres em geral, tanto na esfera reprodutiva quanto produtiva.

Nesse sentido, quando a moradia passa a ser ameaçada – por conta de despejos forçados e ações de reintegração de posse, por exemplo – são elas que mais sofrem, já que perder o lar significa também perder o ambiente de criação dos filhos e seu ambiente de sobrevivência. Um texto elaborado a partir da entrevista de duas militantes do movimento dos conjuntos habitacionais de Fortaleza traz importantes experiências sobre esse tema:

> Na maioria das vezes, quem bota o pé, a mão, o corpo interno na luta mesmo para reconquistar o imóvel é a mulher. As mulheres vão mais à luta para conquistar a moradia. Tanto que a gente é maioria no movimento [...]. Muitas vezes, quando uma família está sendo despejada, as mulheres da vizinhança se juntam e não deixam acontecer o despejo. [...] Já com os homens é diferente. Eles geralmente se preocupam menos e são mais acomodados [...]. Acham que ninguém vai botar eles pra fora. Outros, enquanto as coisas estão boas, eles ficam. Mas quando aumenta o conflito, a batalha mesmo pra segurar a moradia, muitos deles vão é embora (BARBOSA; OLIVEIRA, 2008, p. 51).

A ameaça ou carência da moradia, que atinge diretamente as mulheres pelos motivos acima analisados, se transfigura em uma condição objetiva que as impulsiona à organização em torno da reinvindicação de moradia digna. É o que se observa principalmente nos movimentos populares de abrangência localizada em determinada comunidade (normalmente organizados em torno da Associação de Moradores), em que a presença e liderança de mulheres é majoritária.

> Por vivenciarem de forma tão direta a falta ou insuficiência das políticas, dos serviços e equipamentos urbanos, as mulheres se organizam e estão em maioria no interior das associações comunitárias, nas entidades e nos movimentos de luta pela moradia e pela Reforma Urbana (FERREIRA, 2008, p. 116).

Essa ameaça à moradia concretizada nos despejos forçados é, em geral, fruto da ocupação de terrenos particulares, de loteamentos clandestinos ou irregulares, de áreas de risco ou de proteção ambiental, sendo que a carência da moradia está relacionada à ausência de infraestrutura de serviços, como redes

de abastecimento de água e saneamento básico, de luz elétrica, de iluminação pública adequada, etc. Ao observarmos as cidades da América Latina em geral e especialmente as do Brasil, vemos que há uma grande parcela da população que tem que se submeter a essas condições precárias de habitabilidade pois não tem condição econômica de garantir uma moradia no mercado formal imobiliário. Isso significa que a produção da cidade reflete essa relação de classe, de gênero e raça, influenciando na forma que esses grupos terão acesso às suas facilidades.

Ora, se partirmos do entendimento que a produção da cidade[5] reflete historicamente[6] o desenvolvimento das forças produtivas de cada modo de produção, é possível pensarmos em uma produção capitalista do espaço urbano que responda às demandas do capital. Como bem assinalado pelo geógrafo marxista David Harvey (2006), há uma dialética da feitura do espaço urbano, no sentido em que este "é tanto *produto* como *condição* dos processos sociais de transformação em andamento, na fase mais recente do desenvolvimento capitalista".[7] Cumpre fazermos uma digressão e apontar, resumidamente, como tal conclusão foi atingida.

A análise de Karl Marx aponta que o motor do crescimento capitalista é a acumulação de capital. É ela que permite a continuidade do desenvolvimento da produção capitalista, eis que esta demanda um aumento necessário do volume de capital empregado nas atividades econômicas – aumento este que só poderia ser alcançado por meio da acumulação. Ocorre que esse desenvolvimento da produção capitalista não se dá, senão acidentalmente, de maneira harmônica; o que Marx percebe é que o próprio modo de produção capitalista cria as barreiras que mais tarde incorrerão em crises do sistema.[8]

---

5 Importante aqui fazer uma distinção: quando nos referimos à produção da cidade ou produção do espaço urbano, estamos nos referindo aos processos de urbanização desse espaço. Seguindo a análise de Harvey (2006), a cidade em si é uma coisa, é um objeto; o que responde ao desenvolvimento do modo de produção não é a coisa, mas sim seu processo de produção por meio da urbanização.

6 Lefebvre, em sua obra *O direito à cidade* (2009), faz referência explícita à historicidade da construção das cidades: "A cidade sempre teve relações com a sociedade no seu conjunto, com sua composição e seu funcionamento, com seus elementos constituintes (campo e agricultura, poder ofensivo e defensivo, poderes políticos, Estados, etc.), com sua história. Portanto, ela muda quando muda a sociedade em seu conjunto" (p. 51).

7 HARVEY, 2006 (grifos não originais). A referida obra é uma coletânea de artigos do autor sobre a produção capitalista do espaço, sendo que o trecho citado faz parte do artigo intitulado "Do administrativismo ao empreendedorismo: a transformação da governança urbana no capitalismo tardio", p. 165.

8 "[...] o progresso da acumulação talvez encontre uma barreira que, uma vez atingida, provavelmente precipitará uma crise de determinada natureza. Como nas economias desenvolvidas, a oferta da força de trabalho, a oferta dos meios de produção e de infraestrutura, e a estrutura da demanda

Diante dessas crises, Harvey (2006) aponta que é possível observar a constituição de condições que forçam o que se chamou de "racionalização arbitrária" do sistema de produção capitalista. Isso significa que há uma necessidade de ordenamento e efetivação de medidas que permitam a renovação das condições de acumulação de capital, as quais estavam ameaçadas pela crise. Aponta-se que a cada crise há uma mudança a nível *novo* e *superior* do processo de acumulação de capital. Uma medida, dentre outras, apontada para essa mudança do nível da acumulação é justamente a *expansão geográfica da produção e da circulação capitalista*,[9] como forma de aumentar a demanda efetiva de produtos.

Essa expansão geográfica é facilmente verificada em escala global a partir dos avanços na criação de um mercado mundial, mas também é verificada nos grandes centros urbanos. É o caso da expansão do capital em áreas mais afastadas da cidade, por exemplo, na área da Faria Lima e em torno do Córrego Água Espraiada, na Grande São Paulo, na década de 1990. Mariana Fix (2001), ao fazer um estudo dos casos, observa a recepção de um enorme afluxo de capital para a construção de uma "nova centralidade" que permitisse a concentração de grandes somas de dinheiro e poder. Para tanto, era preciso a criação e a reorganização da estrutura urbana a partir da construção de redes de transporte, oferta de terrenos para grandes empreendimentos imobiliários, mudança e afrouxamento das normativas de zoneamento já existentes, etc., e o capital de origem estatal foi imprescindível nesse processo. Basicamente, o que ocorreu nas Operações Urbanas da Faria Lima e da Água Espraiada foi uma enorme alocação de capital, cujo objetivo é justamente o de criar novas condições de acumulação verificada por Marx quando das crises do sistema. O aumento vertiginoso do preço do metro quadrado demonstra a valorização exorbitante pela qual passou a região da Berrini, articulada por meio do prolongamento da Avenida Faria Lima: em 15 anos, o preço passou de 100 para 2 mil dólares.[10] Ermínia Maricato (2000), comentando a criação dessa nova centralidade, afirma:

> Não se trata apenas, simplesmente, de perseguir a melhoria dos bairros de melhor renda, mas, principalmente, de investir segundo a lógica da geração e cap-

---

são todas 'produzidas' no modo capitalista de produção, Marx concluiu que o capitalismo tende, ativamente, a produzir algumas das barreiras para o seu próprio desenvolvimento. Isso significa que as crises são endêmicas ao processo capitalista de acumulação" (HARVEY, 2006, p. 45).

9 Para uma análise das demais medidas a serviço da mudança do nível da acumulação, ver ibidem, p. 43-73.

10 Ver FIX, 2001, p. 29-30.

> tação das rendas fundiárias e imobiliárias, que tem como uma de suas consequências o aumento dos preços de terrenos e imóveis. A escassez de moradias e a segregação territorial são produto de um mercado que, entre outras coisas, vende o cenário como símbolo de distinção (MARICATO, 2000, p. 158-159).

Entende-se, nesse sentido, que a expansão geográfica do capital vai se realizar na medida em que contribuir para a sua acumulação crescente, e a formação de um mercado imobiliário especulativo e excludente materializa um meio eficaz para tanto. Inevitavelmente, a parcela pobre e marginalizada da cidade não terá condições econômicas para alcançar esse restrito mercado imobiliário, de forma que a ocupação irregular de terras urbanas se configura como parte intrínseca do processo de urbanização (MARICATO, 2000).

Interessante observar que a análise feita por Maricato demonstra que o preço referente à moradia no mercado privado não é contabilizado nos salários da indústria brasileira, ou seja: "o operário da indústria brasileira [...] não ganha o suficiente para pagar o preço da moradia fixada pelo chamado mercado formal" (MARICATO, 2000, p. 155). Essa ausência de provisão da habitação legal nos salários constitui uma forma de rendimento de mais-valia, sendo muito vantajoso ao capitalista. Aliado a isso, a irregularidade da ocupação do solo por parte dessa população é uma justificativa plausível para sua remoção forçada diante dos projetos de urbanização que pretensamente refletem a modernização e o desenvolvimento da cidade. Retomando o exemplo da construção na nova centralidade nos arredores da Faria Lima e Água Espraiada, é fácil apreender que o projeto priorizou uma rede viária para automóveis, com escassas opções de transporte público, além da construção de megaempreendimentos, sejam empresariais (como o World Trade Center Brasil) ou imobiliários (como condomínios de luxo de altíssimo padrão, como o Panamby), ainda que, para tanto, tivesse sido necessária a remoção de aproximadamente "68 núcleos de favelas lineares, com uma população superior a 50 mil pessoas",[11] sem que fosse ofertada qualquer alternativa habitacional digna.[12] Houve uma enorme transferência de renda para o mercado

---

11 Ibidem, p. 37. Os dados são referentes ao ano de 1995.

12 As alternativas de atendimento habitacional às famílias em torno da Água Espraiada eram: a compra de uma moradia financiada e construída pela Prefeitura em um terreno a mais de 50 km das favelas; receber uma verba em dinheiro equivalente à R$1.500; ganhar uma passagem de volta à "terra natal" (FIX, 2001, pg 38). Esse é um dos inúmeros exemplos que torna real a teoria até aqui descrita. Mas há muitos outros, como a remoção dos moradores dos Edifícios São Vito e Mercurio cujo terreno hoje abriga um amplo estacionamento, do Edifício Prestes Maia, da Comunidade Vila Itororó, cujo

imobiliário de alto padrão por meio de voluptuosos investimentos públicos em detrimento do atendimento das carências básicas da população já assentada. Há uma inegável opção de classe nesse projeto.

É devido a essa lógica excludente de produção do espaço urbano levada a cabo por grandes capitalistas e pelo Estado, que as moradias da população de baixa renda constantemente sofrem de carências e ameaças violentas, as quais podem ser impulsionadoras da organização da população atingida. É o que se passa a ver agora, focando especialmente na organização das mulheres em torno dessa pauta.

III. As mulheres nos movimentos de moradia

Ora, ainda que os grandes detentores de capital deem as rédeas da produção do espaço urbano, é imprescindível considerarmos os movimentos sociais e as organizações populares como agentes que travam ações de resistência a essa forma de produção do espaço. Os movimentos sociais de moradia, por exemplo, ao denunciarem o fato de que há muitos imóveis construídos (e em construção) que não correspondem às demandas da população de 0-3 salários mínimos (que ainda têm que viver em condições miseráveis em loteamentos irregulares ou clandestinos, além de favelas ou cortiços), estão fazendo uma crítica certeira a um dos mecanismos de dominação capitalista: a necessidade de manter irrisórias as condições de vida do trabalhador pobre, para que os salários possam ser cada vez mais arrochados, especialmente em momentos de crise do capital, bem como manter a estrutura fundiária arcaica de um mercado imobiliário especulativo (MARICATO, 2000).

Os movimentos sociais de moradia, os movimentos populares como associações de bairros, entidades comunitárias, movimentos por reforma urbana, entre outros, são protagonistas nessa luta pela transformação das condições de produção do espaço urbano. Como foi dito, em um primeiro momento, a produção do espaço urbano prioriza a reprodução daqueles elementos que correspondem às demandas do capital. Porém, é possível que as transforma-

terreno dará lugar a um centro cultural elitizado no centro da cidade, da Favela do Sapo, que está dentro do perímetro da Operação Urbana Água Branca, entre muitas outras. Para se ter uma imagem da ação do capital na produção do espaço urbano em São Paulo, recomenda-se o navegar pelos mapas das remoções efetivadas e planejadas na cidade do Observatório das Remoções da FAU-USP: <http://observatorioderemocoes.blogspot.com.br/>.

ções nessa produção influenciem na reprodução do sistema capitalista.[13] Nesse sentido, os movimentos sociais e organizações populares são agentes centrais desse "contraponto dialético".

Eles são formados especialmente por atores que se esbarram nos obstáculos colocados pela produção desigual da cidade, como a falta de infraestrutura nas periferias, a falta de moradia, as condições precárias de habitabilidade, dificuldade de acesso ao transporte público, etc., ou seja, essas lutas se dão em espaços e por meio de sujeitos marcados pela carência estrutural. Essa característica é de suma importância, vez que as demandas dos movimentos são inerentes à sobrevivência e à rotina de seus participantes, de forma que grande parte da luta dos movimentos tem relação direta com a vida das pessoas que os integram. Essa relação entre a vida do sujeito e sua inserção no movimento social ganha uma grande relevância neste artigo, exatamente porque o objetivo é traçar a ligação entre a militância nos movimentos de moradia e a condição de gênero.

Nesse sentido, se em um primeiro momento as mulheres se engajam nesses movimentos que demandam moradia digna e reforma urbana por conta, principalmente, das contradições de gênero baseadas na divisão sexual do trabalho, é possível que, na medida em que participam ativamente deles, se empoderem para reivindicarem mudanças na produção do espaço que possam mitigar aquelas mesmas contradições.

O que isso significa? Significa que a organização das mulheres nesses espaços lhes proporciona uma inserção no espaço público político, pois a resistência não é feita, por exemplo, só na hora do despejo: é feito todo um processo de articulação política com as Subprefeituras e a Prefeitura do Município, com as Secretarias de Habitação, com os demais movimentos populares da cidade, com as mídias alternativas, etc.[14]

As mulheres, justamente para defender o que poderia ser equivocadamente entendido como a simples manutenção da divisão sexual do trabalho – na medida em que elas estariam defendendo suas casas como bens de primeira necessidade no cuidado dos seus filhos e do lar –, estão, na verdade, rompendo com essa simples manutenção à medida que saem da esfera privada onde estavam reclusas e passam a disputar poder na esfera pública.

Essa saída para o espaço público implica no encontro de diversos obstáculos, como, ter que fazer frente aos que ocupam relevantes cargos adminis-

13 Neste sentido que Harvey (2006) afirma que a produção do espaço também é uma *condicionante*.

14 Assim foi a história da articulação da Vila Itororó, que eu acompanhei de perto, e que se repete em articulações de outras comunidades.

trativos, que são, na sua maioria, homens. Porém, esses obstáculos são imprescindíveis para que as mulheres reconheçam que a luta pela produção da cidade deve ser mais ampla que o resguardo pela moradia: deve atingir a disputa, inclusive, de representação nos espaços institucionais e administrativos da governança urbana, por exemplo, tendo sempre em vista a especificidade de gênero.

Assim é que no âmbito institucional é imprescindível que os próprios oprimidos – no caso, as mulheres – participem das Conferências e Conselhos para a formulação de políticas públicas e de legislação que beneficie sua inserção na cidade. Quando há essa denuncia e reivindicação por parte dos oprimidos organizados em movimentos populares, há o movimento de transformação de uma necessidade em demanda política; dessa forma, uma questão que poderia ser vista como um problema pontual se torna uma demanda essencialmente pública.

Nos espaços institucionais em que são debatidos programas de ação governamental ou projetos de lei que buscam enfrentar os problemas decorrentes das relações de gênero nas cidades, é de se destacar que as opiniões, estratégias e ideias das mulheres precisam receber especial atenção. Foi somente diante da publicização do fato de que muitas mulheres que sofriam violência doméstica ou se separavam de seus maridos ficavam desabrigadas, visto que a titularidade dos imóveis provenientes de atendimentos habitacionais era do homem, "chefe de família", foi positivada a previsão legal paliativa, mas não menos importante, de que a titularidade deve recair sobre a mulher.[15]

Porém, observamos hoje avanços lentos nesse sentido, sendo as vozes femininas ainda abafadas e muito pouco ouvidas, seja nos momentos de reinvindicação, seja nos de planejamento e implementação de projetos. Como afirma Terezinha Gonzaga em seu texto "As mulheres constroem a cidade no seu cotidiano",[16] a construção de creches nas periferias da cidade de São Paulo foi uma grande conquista das mulheres, uma vez que tornava pública e produtiva (já que quem cuidava das crianças nas creches ganhava salário para isso) uma tarefa que antes era vista como responsabilidade única e gratuita da mãe de família. Porém, nas primeiras construções, foram observados equívocos arquitetônicos bastante significativos, seja por descaso dos governantes, seja

---

15 Ver artigo 35 da Lei 11.977/2009 (Lei Minha Casa Minha Vida).

16 O referente texto é um dos vários que compõem a apostila do Projeto Promotoras Legais Populares, projeto de educação em direitos das e para as mulheres, realizado em diversas cidades do Brasil desde o início dos anos 1990.

por falta de preparo das técnicas da Secretaria Municipal de Obras, o que dificultava a realização do trabalho com as crianças. Entende-se, portanto, que "para qualquer planejamento de políticas públicas de gênero faz-se necessário o conhecimento da história social das mulheres" (IBAM, 1997).

Nesse sentido, o fato de ter mulheres empoderadas no debate sobre moradia digna e reforma urbana, e inseridas em espaços institucionais de reivindicação, contribui para o avanço na formulação de políticas públicas. Porém, importante ressaltar que não é somente o fato da formulação ser feita por mulheres que isso corresponderá às necessidades das mulheres em geral, pois também é preciso considerar que o cotidiano e as histórias das mulheres pobres e negras podem ser muito diferentes das histórias de mulheres brancas, por exemplo, tendo, assim, demandas por serviços e facilidades diferentes. Portanto, as mulheres que integram os movimentos de moradia e organizações populares em geral têm os elementos de classe e raça presentes em seu dia a dia, e por isso são representantes importantes das demais mulheres que compartilham desses elementos.

Um ponto que também merece consideração é que a presença de mulheres nos movimentos de moradia enquanto lideranças ou participantes não faz de um movimento de moradia mais ou menos feminista, *a priori*. O feminismo é uma prática, uma ação política que tem como objetivo o rompimento das relações desiguais de gênero.[17] Dessa forma, entende-se que a construção do debate e da prática feminista dentro dos movimentos pressupõe não só a presença feminina, mas também a formação e a construção de posturas de militantes que sejam condizentes com essa perspectiva de superação das desigualdades de gênero.

Em entrevistas feitas com mais de trezentas mulheres das cinco regiões do Brasil, Terezinha Gonzaga analisa que, quando perguntadas se a cidade era mais violenta para o homem ou para a mulher, a maioria delas não respondia que era para a mulher. E então, ela constata: "Isto mostra que as mulheres ainda não incorporaram uma perspectiva de gênero. O feminismo procura trazer essa consciência em torno da questão de gênero" (GONZAGA, 2012, p. 61), ou seja, o feminismo não é inerente ao feminino: ele deve ser cons-

17 Entender o feminismo enquanto ação política pode ser considerado um dos pressupostos deste trabalho; para aqueles que quiserem ler mais sobre isso, recomenda-se a leitura do texto "Feminismo, prática política e luta social", de Tatau Godinho, em que o desenho do feminismo como uma teoria e sobretudo como uma prática política, visando à construção de uma sociedade que seja mais igualitária para os sexos, é bem construída, ainda que de maneira sintética.

truído enquanto prática nos movimentos e isso é um desafio que deve ser enfrentado. Tanto essa consciência da questão de gênero quanto a proposição dos debates e a apropriação disso por parte dos militantes são processos políticos que demandam muito tempo e sensibilização para serem construídos, e a tarefa de cumpri-los tem uma intencionalidade política clara: é preciso estabelecer uma ligação entre as opressões de gênero e as pautas reivindicadas pelos movimentos de moradia. Esse é o desafio colocado para as mulheres e para todos que compõem esses movimentos em geral.

IV. Considerações finais

As bandeiras de luta dos movimentos sociais de moradia e dos movimentos populares como associações de bairro se relacionam de maneira bastante intrínseca com as experiências vividas pelas mulheres no espaço urbano e em seu cotidiano doméstico. Essa identificação das mulheres com as pautas é condição subjetiva imprescindível que influencia a mobilização e organização delas nesses movimentos, além das condições objetivas (como as ameaças e carências).

Porém, me parece de grande importância deixar claro que essa presença feminina nos movimentos não desperta, necessariamente, nelas nem nos movimentos, uma consciência feminista. O que acontece é que essas pautas, justamente por influenciarem fortemente a mobilização feminina, são apropriadas pelos movimentos feministas, que empregam nas reivindicações uma discussão e prática mais profundas sobre as relações de gênero e a divisão sexual do trabalho.

Essa consciência feminista pode e deve também ser construída nos movimentos de moradia, uma vez que não deve persistir essa fragmentação na qual uma coisa é pauta do movimento feminista, outra é pauta dos movimentos de moradia, e outra ainda é pauta do movimento sindical, por exemplo. As pautas se inter-relacionam, principalmente quando têm uma base material calcada na lógica capitalista e têm, portanto, como horizonte a transformação dessa lógica.

Referências bibliográficas

ALFONSIN, Betânia de Moraes. Cidade para todos/cidade para todas: vendo a cidade através do olhar das mulheres. In: _____; FERNANDES, Edésio

(Org.). *Direito urbanístico*: estudos brasileiros e internacionais. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2006.

ATAL, J. P.; ÑOPO, H.; WINDER, N. *Novo século, velhas desigualdades*: diferenças salariais de gênero e etnia na América Latina. Disponível em: <http://idb-docs.iadb.org/wsdocs/getdocument.aspx?docnum=2208929>. Acesso em: 25 mar. 2013.

BARBOSA, Maria de Lourdes da Silva; OLIVEIRA, Maria Letícia. O cajueiro amigo: reflexões sobre o impacto dos despejos na vida das mulheres. In: GOUVEIA, Taciana (Org.). *Ser, fazer e acontecer*: mulheres e o direito à cidade. Recife: SOS Corpo, 2008.

BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo*: fatos e mitos. São Paulo: Círculo do Livro, 1949.

BLOCH, Janaina Aliano. *Direito à moradia*: um estudo dos movimentos de luta pela moradia no centro de São Paulo. São Paulo: USP, 2007. Dissertação de mestrado em Sociologia, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. São Paulo: Global, 1989.

FERREIRA, Regina Fátima C. F. Plataforma feminista da reforma urbana: do que estamos falando?". In: GOUVEIA, Taciana (Org.). *Ser, fazer e acontecer*: mulheres e o direito à cidade. Recife: SOS Corpo, 2008.

FIX, Mariana. *Parceiros da exclusão*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2001.

FREITAS, Taís Viudes; GODINHO, Tatau. Divisão sexual do trabalho e mercado de trabalho brasileiro. *Revista do Dandara*, São Paulo, n. 1, p. 31-35, 2012.

FUNDAÇÃO CARLOS CHAGAS. Mulheres, trabalho e família – versão 2007. Disponível em: < http://www.fcc.org.br/bdmulheres/download/Trabalho_e_Familia_2007.pdf>. Acesso em: 25 mar. 2013.

GODINHO, Tatau. Feminismo, prática política e luta social. In: PAPA, Fernanda; JORGE, Flávio. *O feminismo é uma prática*: reflexões com mulheres jovens do PT. São Paulo: Fundação Friedrich Ebert, 2008.

GOHN, Maria da Glória. *Movimentos sociais e luta pela moradia*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

GONZAGA, Terezinha. As mulheres constroem a cidade no seu cotidiano. In: *Projeto Promotoras Legais Populares*: leituras complementares.

_____. Mulheres, cidade e política. *Revista do Dandara*, São Paulo, n. 1, p. 59-61, 2012.

HARVEY, David. *A produção capitalista do espaço*. São Paulo: Annablume, 2006.

_____. O trabalho, o capital e o conflito em torno do ambiente construído nas sociedades capitalistas avançadas. *Espaço e Debates*, São Paulo, n. 6, p. 6-35, 1982.

KERGOAT, Danièle. Divisão sexual do trabalho e as relações sociais de sexo. In: *Dictionnaire critique du féminisme*. Paris: Ed. Presses Universitaires de France, 2000.

LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro Editora, 2009.

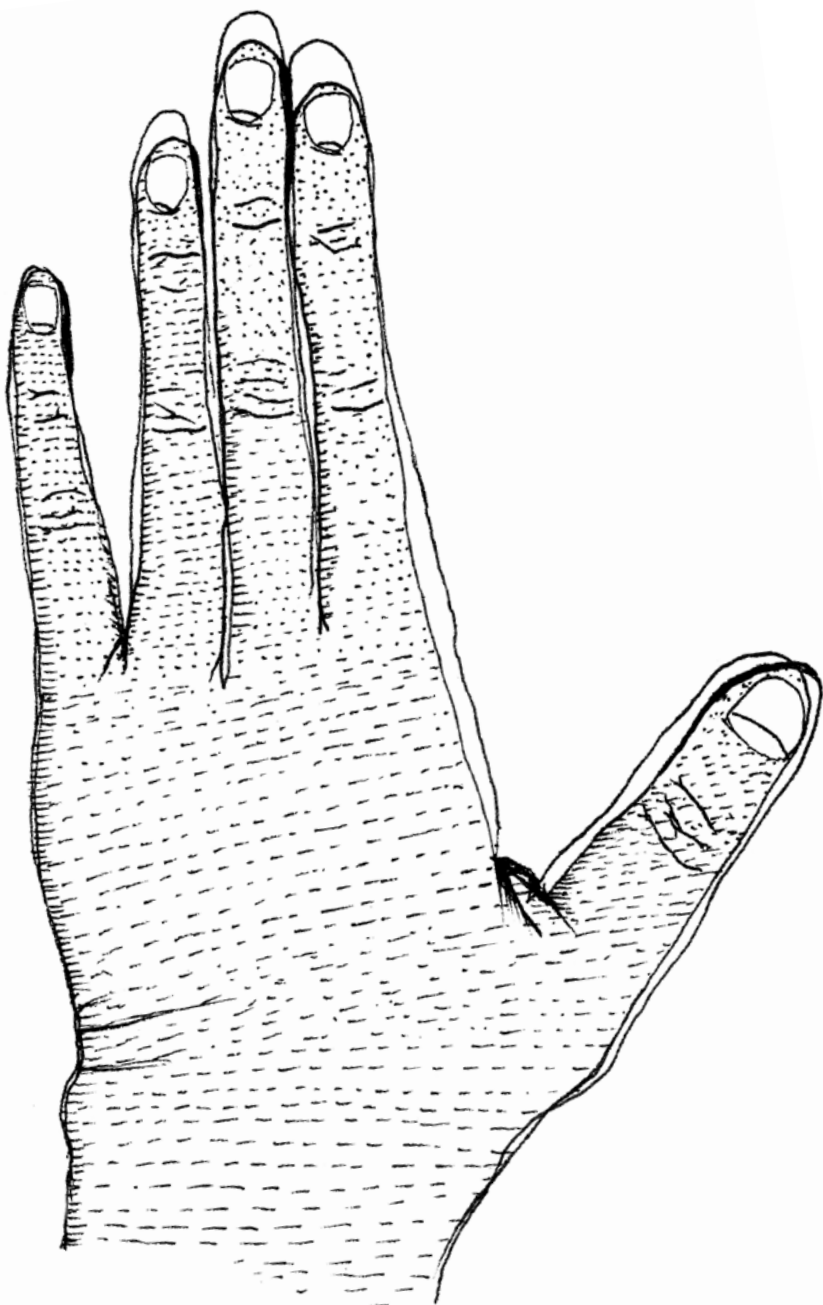
MARICATO, Ermínia. As ideias fora do lugar e o lugar fora das ideias. In: _____; ARANTES, Otília; VAINER, Carlos. *AcCidade do pensamento único*: desmanchando consensos. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2000.

PINTO, Emanuelle Chaves. Mulheres chefe de família e espaço urbano. In: LEAL, Suely; LACERDA, Norma. *Novos padrões de acumulação urbana na produção do habitat*: olhares cruzados. Pernambuco: UFPE, 2009.

ROLNIK, Raquel. Moradia é mais que um objeto físico de quatro paredes. Disponível em: <http://www.observatoriodasmetropoles.net/download/emetropolis_n05.pdf>. Acesso em: 27 dez. 2011.

SAULE JUNIOR, Nelson. Instrumentos de monitoramento do direito humano à moradia adequada. In: ALFONSIN, Betânia de Moraes; FERNANDES, Edésio (Org.). *Direito urbanístico*: estudos brasileiros e internacionais. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2006.

TAVARES, Rossana Brandão. Forma urbana e relações de gênero. In: GOUVEIA, Taciana (Org.). *Ser, fazer e acontecer*: mulheres e o direito à cidade. Recife: SOS Corpo, 2008.

Amanda Paulista de Souza – Graduanda em Direito pela Universidade de São Paulo.
mandypaulista@gmail.com

Academia

Rupturas e permanências: o Projeto UNESCO em São Paulo e no Rio de Janeiro*

Ailton Teodoro

Resumo:

Partindo de uma leitura das pesquisas sobre as relações raciais no Brasil, financiadas pela UNESCO no início da década de 1950, este trabalho procura mostrar como Florestan Fernandes (1920-1995), Roger Bastide (1898-1974) e Luiz de Aguiar Costa Pinto (1920-2002) desconstruíram a noção de relativa ausência de conflito racial no país, tomando como base para seus estudos as zonas de modernização capitalista, isto é, o eixo São Paulo-Rio de Janeiro.

Palavras-chave: Projeto UNESCO – modernização – preconceito de cor

* Este artigo é a versão modificada de um trabalho de aproveitamento de curso da disciplina "Sociologia das relações raciais no Brasil contemporâneo", ministrada pelo professor Dr. Antonio Sérgio A. Guimarães, na Universidade de São Paulo, entre março e junho de 2011.

I. Introdução

Neste trabalho, procurou-se expor de forma sucinta os primeiros resultados do Projeto UNESCO no Brasil, cujo objetivo consistia em produzir uma série de rigorosas investigações sobre as relações raciais em comunidades rurais e urbanas. Diante da experiência de ódio e intolerância contra minorias étnicas, a exemplo do que ocorrera com judeus e ciganos em campos de concentração nazistas durante a Segunda Guerra Mundial, o Brasil figurava no imaginário de muitas nações – sobretudo aquelas envolvidas diretamente no conflito armado – como uma ilha de convivência pacífica entre as raças. Ludibriada por ilusões formais, a *intelligentsia* liberal estava convencida de que o mundo podia aprender alguma coisa com aquele distante país da América do Sul.

Através de uma leitura atenta dos trabalhos de Roger Bastide, Florestan Fernandes e Luiz de Aguiar Costa Pinto – contratados para conduzir o projeto em São Paulo e no Distrito Federal –, apresentamos a verdadeira realidade de marginalização da população negra nas duas principais cidades brasileiras, ainda que não existisse formalmente qualquer tipo de segregação racial amparado na lei, diferentemente dos Estados Unidos e da África do Sul que, em determinado período histórico, produziram formas de *apartheid* legalmente sustentadas.

Limitei-me a apresentar e interpretar os dados e argumentos expostos pelos autores nos livros que publicaram após a conclusão do inquérito: *Relações raciais entre brancos e negros em São Paulo* (1955) e *O negro no Rio de Janeiro* (1953). Informações que excedem os registros das publicações de Bastide & Fernandes (1955) e Costa Pinto (1955) foram extraídas de livros e artigos de pesquisadores dedicados ao tema, posto que trabalhamos apenas fontes secundárias. Passemos, então, ao trato do problema.

II. Mudança de foco

Em 1949, pouco depois de assumir a direção do Departamento de Ciências Sociais da Unesco, Arthur Ramos (1903-1949) elabora um programa de estudos sobre relações raciais no Brasil. Este pareceu ter sido seu último suspiro intelectual, pois faleceu alguns dias depois, em outubro daquele mesmo ano. Tal projeto correspondia às principais preocupações daquela instituição, criada com o franco objetivo de por a nu a tragédia provocada pelo Holocausto durante a Segunda Guerra Mundial, lançar algumas luzes sobre o debate em torno da noção de raça e criar as bases para o combate ao preconceito.

Embora tenha morrido sem que houvesse tempo para que seu projeto fosse apreciado e qualquer parecer emitido, em junho de 1950 a Conferência Geral da UNESCO aprovou com grande entusiasmo a realização de pesquisas sobre as relações raciais no Brasil. Um verdadeiro "laboratório de civilização",[1] segundo se convencionou chamar, considerava-se que no Brasil os diferentes grupos raciais viviam numa situação de harmonia, sem grandes antagonismos manifestados por conflitos interétnicos, tal como ocorria nos Estados Unidos, na África do Sul e outros diversos países.

Alguns trabalhos de renomados intelectuais contribuíram para que tal fosse a avaliação sobre a situação racial no Brasil, dentre os quais podemos citar *Casa-grande & senzala* (1933), de Gilberto Freyre (1900-1987), e *Brancos e pretos na Bahia* (1942), de Donald Pierson (1900-1995). Ainda que essas obras correspondam a distintos contextos e seus autores proponham deferentes interpretações, ambas provocaram um forte impacto na *intelligentsia* das décadas de 1930 e 1940, tanto dentro como fora do Brasil.

Alfred Métraux (1902-1963), antropólogo suíço que sucedeu Arthur Ramos na direção do Departamento de Ciências Sociais da UNESCO, agora responsável pelo projeto, fora amplamente influenciado não só por Freyre e Pierson como também por Ruth Landes (1908-1991), E. Franklin Frazier (1894-1962) e Melville Herskovits (1895-1963), estudiosos que passaram pelo Estado da Bahia durante a década de 1940, atraídos pela referida *convivência pacífica entre as raças*. Dessa forma, inicialmente ficou definido que os estudos restringir-se-iam somente àquele Estado, com maior atenção às comunidades rurais. Todavia, em menos de um ano, a orientação geral do estudo seria profundamente alterada, principalmente por dois motivos.

Em primeiro lugar, destacamos o intercâmbio de ideias e discussões por correspondência que Métraux e seu assistente, Rui Coelho (1920-1990), mantiveram com pesquisadores que estavam no Brasil, como Roger Bastide, Otto Klineberg (1899-1992), Charles Wagley (1913-1991) e Luiz de Aguiar Costa Pinto.[2] Para eles a dinâmica das relações raciais em São Paulo e no Rio

---

1 A expressão fora usada por Rugider Bilden (1929).

2 Roger Bastide integrou a missão francesa convidada a participar da organização da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da recém-criada Universidade de São Paulo e ocupou a cadeira de Sociologia I de 1938 a 1954. O antropólogo e psicólogo social Otto Klineberg foi responsável pela criação do departamento de psicologia daquela faculdade entre 1945 e 1947. Charles Wagley chegara ao Brasil no final dos anos 1930, por meio de uma parceria entre a Universidade de Columbia (EUA) e o Estado da Bahia, onde desenvolveu estudos sobre comunidades indígenas e rurais próximas a Salvador, e em 1953, sob encomenda da UNESCO, coordenaria um estudo do mesmo gênero na Amazônia. Finalmente, Luiz de Aguiar Costa Pinto, o único intelectual brasileiro, formou-se na antiga Universidade do Rio

de Janeiro era fundamentalmente discrepante da situação que se reproduzia na Bahia devido ao rápido e avassalador processo de industrialização e urbanização em curso naquele momento nas duas capitais.

Em seguida devemos mencionar a visita que Métraux faz ao Brasil em fins de 1950. Seguindo para Salvador e depois Rio Janeiro e São Paulo, e vendo de perto a situação da população de cor, formulou outro juízo a respeito da pretensa convivência harmoniosa entre brancos e negros no Brasil. Quando volta a Paris e elabora o diagnóstico sobre sua viagem, admite a necessidade de focalizar as zonas em processo de modernização capitalista, principalmente São Paulo, pois era notória a possibilidade de captar os fatores suscetíveis de provocar antagonismos raciais que, em outros contextos, se achavam em estado latente ou careciam de um elemento catalisador, como a competição no mercado de trabalho.

III. Os rumos do inquérito em São Paulo e no Rio de Janeiro

É, portanto, nesse contexto que se inserem as investigações realizadas por Roger Bastide e Florestan Fernandes em São Paulo e por Costa Pinto no Rio de Janeiro. Ainda que *Relações raciais entre brancos e negros em São Paulo* (1955) e *O negro no Rio de Janeiro* (1953) fossem arquitetados de maneiras distintas, se utilizem de métodos de pesquisa diferentes e abordem o "problema negro" sob aspectos singulares, ambos os estudos procuram compreender a dinâmica dos ajustamentos raciais, a manifestação do preconceito de cor e as formas de resistência contra a discriminação racial sob o advento da "ordem social competitiva".

Cabe lembrar que esses estudos também situam-se num período de institucionalização das ciências sociais no Brasil. Como é sabido, as poucas análises que desfrutavam de prestígio nos meios intelectuais brasileiros encontravam-se num ponto de intersecção entre a historiografia, a sociologia e a literatura. Sob a rubrica de *ensaísmo histórico-sociológico*, essa tradição intelectual começou a perder fôlego em meados dos anos 1950 quando, por um lado, os chamados

---

de Janeiro (atual Universidade Federal do Rio de Janeiro) e substituiu Jacques Lambert, professor da missão francesa, na cadeira de Sociologia em 1943. Costa Pinto era muito amigo de Arthur Ramos e por isso logrou influenciar as diretrizes do Projeto UNESCO.

estudos de comunidade,[3] foram introduzidos nos meios acadêmicos brasileiros e, por outro, as missões estrangeiras, sobretudo francesa, começaram a produzir seus primeiros sociólogos profissionais em solo nacional, capazes de empregar em suas pesquisas as modernas técnicas de investigação ensinadas pelos professores de fora, permitindo à sociologia converter-se num campo autônomo em relação aos demais.[4]

O Projeto UNESCO teve fundamental importância nesse processo. *Relações raciais entre brancos e negros em São Paulo* é o resultado de uma ampla documentação coletada por meio de inúmeras técnicas utilizadas nesse estudo: questionários quantitativos, entrevistas qualitativas (coleta de depoimentos), observação participante, análise de artigos que circulavam na imprensa negra e, talvez a maior das inovações, a inserção do próprio movimento negro na elaboração da pesquisa.

Durante o inquérito, Bastide e Fernandes abriram dentro da Universidade de São Paulo uma Comissão de Estudo das Relações Raciais entre Brancos e Negros em São Paulo. Os pesquisadores agendavam reuniões com lideranças dos "movimentos sociais do 'meio negro'" e, sempre acompanhados por Fernando Henrique Cardoso, Renato Jardim Moreira, Ruth Villaça, dentre outros, que anotavam tudo, debatiam sobre os problemas da população de cor. Não raro adentraram favelas e cortiços para colher depoimentos e averiguar as condições de moradia nas quais vivia o negro paulista (CARDOSO. In: BASTIDE; FERNANDES, 2008, p. 16).

Já no caso da pesquisa realizada no antigo Distrito Federal, *O negro no Rio de Janeiro* pode ser lido como um "esforço de afirmação da sociologia como ciência capaz de interpretar o amplo painel de mudanças sociais existente no Brasil naquela época" (MAIO. In: COSTA PINTO, 1998, p. 33). Como salientamos acima, por meio das intervenções de Costa Pinto e outros intelectuais, o Projeto UNESCO sofreu alterações radicais segundo fora concebido originalmente. Discípulo de Arthur Ramos, Costa Pinto renegara suas raízes

---

3 Emílio Willems, na Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da USP, e Donald Pierson, na Escola Livre de Sociologia e Política, introduziram essa abordagem empirista no Brasil, típica entre os pesquisadores filiados a tradição intelectual da Escola de Chicago. Willems desenvolveu estudos sobre os ajustamentos culturais dos imigrantes alemães no Sul do Brasil e em uma comunidade caipira, no interior de São Paulo. Já Pierson estudou relações raciais na Bahia.

4 Em entrevista ao jornal *Folha de S.Paulo*, o antropólogo Claude Lévi-Strauss – membro da missão francesa e professor da Universidade de São Paulo entre 1935 e 1938 – assinala que os estrangeiros levaram para os estudantes brasileiros, sobretudo, "um método de trabalho. Eles pesquisavam a torto e a direito, era qualquer coisa. Diria que nós os ensinamos a se disciplinar intelectualmente [...]" (LÉVI-STRAUSS, 2004).

intelectuais, pois tinha para si que a antropologia de seu mestre mantinha--se presa ao passado por estudos que destacavam características intrínsecas às raças, traços religiosos africanos e fundamentos sócio-históricos que consubstanciassem uma enganosa noção de identidade nacional – cujo aporte era a relativa ausência de conflito interétnico.

Tendo em vista que a própria *intelligentsia* brasileira sofria do *atraso estrutural* das relações sociais, o Projeto UNESCO abria novos horizontes para se pensar o Brasil. Portanto, Costa Pinto entendia que as novas condições sociais geradas pelas mudanças econômicas em curso acabavam por promover uma atmosfera de fortes tensões raciais, em grande parte absorvida pelos conflitos de classe. Uma interpretação antagônica àquela descrita por seus antecessores, para quem a escravidão de origem ibérica teria promovido relações de dominação tão doces quanto o açúcar produzido nos engenhos do Recife velho.

Os materiais utilizados na composição de *O negro no Rio de Janeiro* foram principalmente dados demográficos, educacionais e econômicos de 1940 e 1950, disponíveis em institutos censitários, como o IBGE. Outras fontes foram documentos, pareceres, atas e discursos sobre o Teatro Experimental do Negro (TEN) e o Congresso do Negro Brasileiro (CNB), além de artigos de intelectuais, como Guerreiro Ramos, que circulavam na imprensa negra.

Neste aspecto, diversamente do que ocorrera em São Paulo, os procedimentos de pesquisa e análise do material coletado no Rio de Janeiro, adotados por Costa Pinto, estabeleciam um claro divisor de águas entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível, totalmente de acordo com os tradicionais padrões de análise científica, cuja origem remonta ao positivismo do século XIX – como se fosse um biólogo que observa o comportamento das amebas. Diante dos resultados obtidos, muito mal recebidos nos movimentos sociais do "meio negro" por tê-los criticado impiedosamente, Costa Pinto foi caricaturado pejorativamente como "dono do problema do negro".

IV. Interpretação dos dados

De acordo com a avaliação de Bastide e Florestan Fernandes, a urbanização e a industrialização da cidade de São Paulo provocaram "fissuras no antigo edifício social", suscitando a consequente mudança nas estruturas e valores sociais, embora os últimos sofressem transformações mais lentas do que os primeiros. Portanto, os antigos valores da ordem escravista ainda faziam-se sentir nas relações contemporâneas entre negros e brancos. Contudo, salientam, no período pré-industrial, o preconceito estava na base de todo o

sistema de posições ocupadas na hierarquia social, formando o *establishment* de uma ordem heterônoma, típica da dominação senhorial. Já na ordem de livre mercado, manifestando-se de maneira sutil, ainda que pérfida, o preconceito tratava-se tanto de um mecanismo de autodefesa, como era um instrumento de controle social. Gerado quando o branco sente-se ameaçado pela ascensão do homem negro, as manifestações do preconceito de cor claramente visavam à conservação da pirâmide ocupacional, com os brancos ocupando posições de mando e os negros em postos subalternos.

Assim, os sociólogos observam que os brancos negam-se a ver o esforço dos homens de cor para se integrar na sociedade de classes, mantendo a imagem de um negro lascivo, inconstante e marginal – reforçada pela incorporação do imigrante europeu à indústria paulista. Nesse sentido, Bastide intencionalmente reproduz o discurso ideológico dos brancos para mostrar que a origem "bárbara" ou "selvagem" do negro, ao lado do embrutecimento provocado pelo trabalho escravo e da abolição mal planejada

> impediram o negro de se integrar à civilização ocidental. Ele continua a viver à margem. Pois não busca instruir-se, nem melhorar a sua situação. Não tem constância nem energia no trabalho. Prefere vagabundear pelas ruas e beber pinga, assim que arranja um pouco de dinheiro, em vez de economizar. Ou então vive às custas da criada de cor que lhe dá o dinheiro que ganha, e à noite o recebe em seu quarto, enquanto os patrões dormem (BASTIDE. In: BASTIDE; FERNANDES, 2008, p. 201).

Mesmo sustentando tais estereótipos, os brancos negam ter qualquer preconceito de cor e, como prova, alegam ajudar os "melhores elementos" do "meio negro" a conseguir bons empregos e "subir" socialmente. Não obstante, a falta de vontade da massa negra consiste no principal empecilho à sua melhoria de vida, afirmaram todos os empresários, industriais e comerciantes entrevistados durante o inquérito,

> [pois] o negro, dizem eles, é incapaz de trabalho organizado, não tem o senso de responsabilidade, não sabe servir-se de máquinas, não gosta de submeter-se a um horário fixo e regular, é capaz apenas de trabalho bruto não especializado, como transportar pesos, carregar e descarregar caminhões, limpeza grosseira (ibidem, p. 201).

Como consequências, o elemento negro seria impedido de competir em condições de igualdade por espaço no mercado de trabalho, seus esforços por

integração na sociedade de classes como proletariado eram malogrados pela preferência que os empregadores demonstravam por mão de obra branca estrangeira, e a pequena elite negra, formada por meio da ascensão social paternalista, via-se obrigada a corresponder aos anseios e expectativas de comportamento que o protetor branco dela esperava, pois, na prática, continuava pertencendo a ralé, bastando um desvio de conduta para que "volte ao lugar de onde veio". Por outro lado, o surto industrial dos anos 1950 e o aumento na demanda por mão de obra exigiu dos empregadores a contratação de trabalhadores negros, deflagrando pela experiência do trabalho a centelha de uma "consciência racial" mediante os insucessos na vida cotidiana.

Por meio das sondagens (FERNANDES. In: ibidem, p. 241-249), Fernandes constatou uma íntima relação entre a situação econômica do negro e a consciência das restrições ligadas à cor. Em segundo lugar, notou-se que a maioria dos entrevistados estava convencida de que a cor restringe as oportunidades dos negros, reforçando o quadro representado pelo discurso dominante. Entretanto, os autores também puderam identificar no "meio negro" uma tendência à competição com os brancos, mesmo em trabalhos considerados apanágio desses últimos. O advento da "ordem social competitiva" gerara novos valores no meio negro, particularmente os que prezavam por demais canais de ascensão social em detrimento dos velhos mecanismos paternalistas subscritos no amparo de algum padrinho branco. Os movimentos sociais negros inserem-se nessa chave, pois são fruto dessas mudanças na consciência e mais ou menos refletem a intensidade dos conflitos interétnicos em meio à acomodação racial.

Por seu turno, Costa Pinto preocupou-se muito mais em mostrar as disparidades sociais entre brancos e negros com base em diferenças de renda e perfil ocupacional dos dois grupos, localização das habitações e condições de moradia do negro, etc. Para o sociólogo, tais fatores consistiam nas causas fundamentais da situação de miséria, exclusão e subalternidade sofrida pelos negros, deixando claro que a flagrante tensão racial, patenteada nas deficientes vias de acesso a educação, ascensão social e qualidade de vida preteridas pela população de cor, deve-se à segregação espacial, econômica e social entre brancos burgueses e não brancos proletários.

Em sua acepção, a raça estava quase completamente subsumida na classe: diversamente do que Bastide e Fernandes perceberam em São Paulo, o autor enfatiza que no Rio de Janeiro a massa negra, proveniente das classes baixas, consolidara a formação do proletariado industrial e, por isso, o "negro-massa" nutria maior identidade ideológica com os círculos operários do que com uma pequena elite formada por intelectuais negros de classe média, que não

eram aceitos pela "fidalguia" branca da forma que gostariam ou mereceriam. Em São Paulo, a pesquisa registrou que mesmo dentro do universo das classes subalternas, o negro pobre defronta-se com uma flagrante desvantagem no acesso aos canais de ascensão social do que o branco pobre, sobretudo quando observamos a preferência da classe empresarial por trabalhadores brancos em lugar de negros.

v. Os movimentos sociais do "meio negro"

Um ponto em comum entre *O negro no Rio de Janeiro* e *Brancos e negros em São Paulo* é a abordagem dos movimentos sociais negros. Quanto ao modo de explorar o tema, podemos dizer que Costa Pinto foi muito mais ferino em sua análise do que Florestan Fernandes e Roger Bastide, pois mobilizou-se como oponente das associações negras, chamadas por ele de *associações de novo tipo*. Fundadas pela *intelligentsia* negra, argumenta que tais associações dedicavam-se a apologia da *negritude* e destacavam-se por seus projetos de inserção positiva do negro na vida social por meio da arte, principalmente no Teatro Experimental do Negro, surgido em 1944, sobre o qual debruçou-se a crítica do autor.

Inicialmente o TEN procurou atuar nos meios artísticos como um protesto contra a atribuição de papéis subalternos ao negro no teatro ou contra sua simples ausência no ramo. Mas em poucos anos ganhou certa inserção política e legitimidade, promovendo conferências, congressos e concursos de beleza a fim de valorizar os "atributos da raça" e, nas palavras de Abdias do Nascimento, criador do TEN: "Adestrar gradativamente a gente negra nos estilos de comportamento da classe média e superior da sociedade brasileira" (NASCIMENTO apud COSTA PINTO, 1998, p. 249), além de reeducar a massa negra e redimi-la de seus complexos.

Para realizar tais ambições, o TEN fundou o Instituto Nacional do Negro, dirigido por Alberto Guerreiro Ramos, sociólogo negro de projeção, envolvido com o projeto integracionista de Abdias do Nascimento. Concebidas para atuar nos morros cariocas e purgar as comunidades negras do ressentimento provocado pela discriminação racial que impedia a livre realização das pessoas de cor, as seções de *grupo terapia* realizadas no Instituto instigavam a população negra a extravasar suas emoções, a fim de readaptá-la à vida social sem os referidos complexos de inferioridade.

De maneira incisiva e pouco polida, mas muito segura de si, Costa Pinto identifica em tais ideias e práticas o desejo incontido de intelectuais "negros de classe média querendo se adestrar nos estilos de sua classe" (ibidem, p. 254 e ss).

Todavia, segundo a interpretação do sociólogo baiano, o projeto adestrador de Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento esbarrava nas limitações e adversidades impostas pela linha de cor, pois mesmo que fossem bem-educados, os representantes da classe média negra jamais seriam aceitos nos círculos da elite branca, muito menos as classes populares. Diante de tal desventura, esses intelectuais negros encontraram refúgio para suas angústias na fantasia do "*faz de conta que somos brancos*" e nas aspirações de ensinar aos pobres e miseráveis favelados "o segredo da *purgação* dos recalques" (ibidem, p. 254; grifos do autor) postos na alma do povo pelos baixos salários, pela herança da escravidão, pelo analfabetismo e por toda sorte de desventuras que assolam a vida dos oprimidos, sejam eles brancos ou negros. Enfim, debatiam-se por firmar o orgulho negro de cima para baixo, completamente cindido por valores do homem branco.

Devido às reações de insatisfação que provocou no "meio negro", o livro de Costa Pinto não teve a mesma repercussão que o estudo de Bastide e Florestan Fernandes. A formulação de sua crítica, que muito provavelmente endereçou-se aos desafetos pessoais que seu autor nutria por Abdias do Nascimento e Guerreiro Ramos, até hoje ocasiona ridicularizações nos meios acadêmicos. Além disso, sua ortodoxia marxista[5] equivocadamente o contrapôs ao movimento negro e o impediu de atentar para a dialética entre a particularidade de uma experiência e a universalidade de suas reivindicações, engendrada nos movimentos sociais. No entanto, a fecundidade de *O negro no Rio de Janeiro* é tão profunda quanto a de *Relações raciais entre brancos e negros em São Paulo*. Basta saber interpretá-lo – o que infelizmente não podemos realizar exaustivamente num espaço tão curto.

Sem dúvida a interpretação de Costa Pinto é, no mínimo, polêmica, se comparada com a avaliação de Bastide e Florestan Fernandes sobre os movimentos sociais do "meio negro", principalmente quanto à função de tais organizações na resistência ao branco e na luta contra o preconceito de cor. Elas são responsáveis por congregar o sentimento de revolta do negro contra o preconceito, mesmo que somente em algumas camadas da classe média negra ilustrada. Bastide lembra que nos seus primórdios, os movimentos sociais

---

5 Evidentemente faço referência à cega ortodoxia do Partido Comunista do Brasil (PCB), cuja servidão ao papismo-cesarismo moscovita praticamente impediu o florescimento da verdadeira ortodoxia marxista, cujo princípio pode ser resumido nas seguintes palavras: "O marxismo ortodoxo não significa, portanto, um reconhecimento sem crítica dos resultados da investigação de Marx, não significa uma 'fé' numa ou noutra tese, nem a exegese de um livro 'sagrado'. Em matéria de marxismo, a ortodoxia se refere antes e exclusivamente ao *método*" (LUKÁCS, 2003, p. 64).

do "meio negro" encontraram na imprensa seu principal meio de combate, mas foi na *Frente Negra Brasileira* (1931-1936) que a peleja contra os estereótipos negativos atribuídos ao negro ganha institucionalidade política. Baseadas nos arquétipos contra os quais lutavam, as associações negras ofereciam cursos de alfabetização e profissionalização à população de cor.

Geradores de atitudes inconformistas quanto à situação social de inferioridade da população negra e catalisadores do sentimento de união socialmente consciente dos interesses comuns, frequentemente os movimentos sociais do "meio negro" foram equivocadamente acusados de segregacionistas. Mas, segundo Florestan Fernandes, a reivindicação mais constante desses movimentos, frequentemente publicados em artigos da imprensa negra e nas atas dos seus congressos, é a integração homogênea e positiva do negro a vida social do país e não sua absorção por meio de um filtro por onde passam uma gota após a outra, como escreveu Bastide (2008, p. 223).

VI. Considerações finais

Entre 1959 e 1962, sob a orientação de Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso e Octavio Ianni produziram estudos semelhantes àqueles encomendados pelo Projeto UNESCO, mas agora na região sul do país, de maioria branca: em 1959, publicam juntos *Cor e mobilidade social em Florianópolis*; em 1961 ambos doutoram-se respectivamente com as teses *Formação e desintegração da sociedade de castas* e *O negro na sociedade de castas*, publicados em 1962 pela Difusão Europeia do Livro sob os títulos *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional* e *As metamorfoses do escravo*. De semelhante envergadura que não podemos deixar de mencionar é a tese de doutoramento defendida por Maria Sylvia de Carvalho Franco em 1964, *Homens livres na velha civilização do café*, publicada em 1969 como *Homens livres na ordem escravocrata*. Outro estudo relevante, este também encomendado pela UNESCO, fora conduzido por Oracy Nogueira na cidade de Itapetininga, interior de São Paulo, e publicado junto com os estudos de Bastide e Fernandes em 1955, embora à época não lograsse grande repercussão. O próprio Florestan deu continuidade aos estudos das relações raciais na vida social brasileira. Em sua tese de cátedra, *A integração do negro na sociedade de classes*, publicada em 1964, nosso autor desenvolveu muitas das teses presentes no seu estudo de 1955, assim como apresentou inovações. Dentre elas, menciono talvez a mais importante: a crítica ao *mito da democracia racial*.

Em poucas e simples palavras, o sociólogo paulista denunciou que esse mito era muito eficaz em criar as aparências de um ambiente livre de ten-

sões e segregação raciais, na medida em que, partindo das relações de convivência no cotidiano, brancos e negros se cumprimentavam com um tapinha nas costas, tomavam cachaça juntos no bar da esquina, etc. Contudo, essencialmente, não eram detectadas melhorias nas condições de vida da população de cor, que ainda habitava porões, cortiços e favelas nas grandes cidades brasileiras; era impedida de frequentar certos locais, mesmo depois da Lei Afonso Arinos ter sido outorgada em 1951;[6] e não dispunha de oportunidades iguais no acesso a educação, trabalho e representação política. Como assinalou Florestan Fernandes, o *mito da democracia racial* consistia em uma ideologia respaldada num discurso de dominação política dotado de força suficiente para desmobilizar os movimentos sociais do "meio negro" e malograr os esforços pela construção de uma sociedade industrial e democrática no Brasil.

Não há dúvida que a realização desse projeto nacional requeria a integração completa do segmento negro na sociedade de classes, própria das sociedades ocidentais desenvolvidas. No entanto, sua incorporação depende das históricas reivindicações do movimento negro: outorga de direitos de cidadania e reconhecimento da humanidade de mulheres e homens de cor. Esta última, negada pelas elites a índios, negros e mestiços desde os primórdios da formação social brasileira, notou-o um jovem pesquisador (VELLOSO, 2001, p. 78-79), encontrou eco duzentos anos depois na "ambivalente repulsa às impulsões de tratamento igualitário do 'negro' e de acatamento aparente dos requisitos do novo regime 'democrático'" (FERNANDES, 2008a, p. 307) por parte das classes abastadas, elas mesmas cientes de que não eram sérias quando falavam em *democracia racial*. Nesta linha, responsáveis por nossa tragédia racial, as elites brasileiras nunca mediram esforços para conservar seus privilégios econômicos e políticos, mesmo que isso implicasse na supressão das liberdades democráticas, de tal forma que a integração da sociedade brasileira à civilização ocidental não se deu por outra via senão a autoritária.

Já nos anos 1950 Florestan Fernandes alertava que o avanço sem freios do capitalismo no Brasil, tal como assistiu ocorrer nas eras Vargas, JK e durante o ciclo militar, poderia gerar efeitos perversos aos projetos de reforma social que aspirassem por democratizar a riqueza, a cultura e o poder político, uma vez que a herança da escravidão persistia como o principal

---

6 A Lei nº 1390 de 3 de julho de 1951 define a prática do preconceito racial como contravenção penal, passível de punição legal.

componente de uma ordem social heterônoma. Mas também reconheceu que a sociabilidade no campo das relações raciais, tão exaltada pelo referido *mito da democracia racial*, se acompanhada do incremento da consciência de cidadania e do exercício mais efetivo da democracia política, era substancial para a construção de uma sociedade moderna, justa, igualitária, heterogênea e cordial.

O Projeto UNESCO foi originalmente concebido para mostrar ao mundo um exemplo de tolerância e respeito às diferenças religiosas, étnicas e culturais, não obstante revelou à *intelligentsia* local e estrangeira duas novidades interdependentes, a saber, as facetas de um racismo silencioso, que se instala nas pequenas frestas da convivência, contraditoriamente negado pela maioria dos entrevistados, sob a alegação de que a cor era apenas um acidente, pois "somos todos brasileiros". Além disso, os inquéritos revelaram o surgimento de um novo ator na dinâmica das relações raciais. Os movimentos sociais do "meio negro", para o bem ou para o mal, falavam em nome da população de cor e punham às claras o drama da marginalização do negro, que só quer progredir com a sociedade, reivindica igualdade de tratamento, condições e oportunidades ou simplesmente ser aceito em meio à elite branca, como observou Costa Pinto.

Não nos cabe julgar a validade das reivindicações do movimento negro, mas, sim, reconhecer na linha de classe racializada a principal mediação nas relações entre negros e brancos em São Paulo e no Rio de Janeiro. Ainda hoje negros ocupam as posições mais baixas da estrutura de classes e "subir socialmente" tem se mostrado mais fácil para brancos do que para negros; para os últimos, os baixos índices de instrução, renda e as restrições ligadas à cor são as principais barreiras aos processos de ascensão social em massa.

Ora, se é verdade que nas ciências sociais não é possível aderir ao postulado da neutralidade axiológica, mas nada nos impede de sermos objetivos no trato das questões sociais sem, no entanto, reduzir o pensamento em plano imediato da ação, esperamos ter minimamente contribuído para o esclarecimento de questões ligadas à origem dos debates contemporâneos sobre a exclusão social no Brasil, evidentemente muito mais imperativa abaixo da linha de cor.

Referências bibliográficas

BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Brancos e negros em São Paulo*. São Paulo: Global, 2008.

BILDEN, Rugider. Brazil, Laboratory of Civilization. *The Nation*, Nova York, CXXVIII, n. 3315, p. 71-74, 1929.

CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional*. São Paulo: Difel, 1962.

_____. Uma pesquisa impactante [apresentação]. In: BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Brancos e negros em São Paulo*. São Paulo: Global, 2008.

_____; IANNI, Octavio. *Cor e mobilidade social em Florianópolis*: aspectos das relações entre brancos e negros numa comunidade do Brasil meridional. São Paulo: Nacional, 1960.

COSTA PINTO, Luiz de Aguiar. *O negro no Rio de Janeiro*: relações raciais numa sociedade em mudança. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*: ensaio de interpretação sociológica, v.1. São Paulo: Globo, 2008a.

_____. A luta contra o preconceito de cor. In: BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Brancos e negros em São Paulo*. São Paulo: Global, 2008b.

_____. *Sociedade de classes e subdesenvolvimento*. São Paulo: Global, 2008c.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros/Editora da Universidade de São Paulo, 1969.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio A. [prefácio]. In: FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Globo, 2008.

_____. *O Projeto UNESCO na Bahia*. Comunicação ao Colóquio Internacional "O Projeto UNESCO no Brasil: uma volta crítica ao campo 50 anos depois", Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, 12-14 jul. 2004. Disponível em: <http://www.ceao.ufba.br/unesco/01Paper-ASG1.htm>.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. São Paulo: Global, 2008.

IANNI, Octavio. *As metamorfoses do escravo*: apogeu e crise da escravatura no Brasil meridional. São Paulo: Difel, 1962.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Para Lévi-Strauss, missão francesa trouxe disciplina. *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 2004. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/educacao/ult305u14868.shtml>. Acesso em: 14 jun. 2011.

MAIO, Marcos Chor Maio. Costa Pinto e a crítica ao "negro como espetáculo" [apresentação]. In: COSTA PINTO, Luiz de Aguiar. *O negro no Rio de Janeiro*: relações raciais numa sociedade em mudança. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

_____. O Projeto UNESCO e a agenda das ciências sociais no Brasil nos anos 40 e 50, São Paulo. *RBCS*, São Paulo, v. 14, n. 41, out. 1999.

NOGUEIRA, Oracy. *Preconceito de marca*: as relações raciais em Itapetininga. São Paulo: Edusp, 1998.

PIERSON, Donald. *Brancos e pretos na Bahia*: estudo de contato social. São Paulo: Nacional, 1945.

VELLOSO, Gustavo. O Donativo Real e a escravidão colonial paulista: um trabalho de iniciação científica. *Revista de Cultura e Extensão USP*, São Paulo, v. 5, maio 2011.

Ailton Teodoro de Souza Pereira – Graduando em Ciências Sociais pela FFLCH – Universidade de São Paulo.
ailton.teodoro.pereira@usp.br

Guerra de palavras: liberais e servis frente às tropas napoleônicas

Bruno Sobrinho e
Lucas Soares Chnaiderman

Resumo:

A invasão da Espanha por tropas francesas, durante o período napoleônico, foi um dos episódios mais importantes para a história do império espanhol. A tentativa deste artigo é ilustrar, não a guerra no sentido bélico da palavra, existente entre franceses e espanhóis, mas o enfrentamento protagonizado por dois grupos que se expressavam na política hispânica daquele período: os liberais e os servis. Os primeiros encabeçaram um movimento reformista/revolucionário que visava modernizar e construir novas instituições políticas para o império. O outro grupo era mantenedor da ordem instaurada e, em alguns pontos, opositor direto das mudanças propostas nesse momento. Utilizando-se de periódicos, este artigo se propõe a apresentar ao leitor uma breve visão desse embate que caracterizou a modernidade hispânica e iniciou o século XIX daquele país.
Palavras-chave: liberalismo espanhol – opinião pública – Guerra de Independência Hispânica

Os fatos decorrentes da decisão tomada por Napoleão Bonaparte em 1807 são muito conhecidos. O imperador dos franceses efetivou a ocupação da península ibérica e, assim, implementou a estratégia pensada contra os britânicos desde finais do século XVIII. Inicialmente, buscou o apoio do rei espanhol, Carlos IV, para a anexação e partilha de Portugal e seus domínios. Assim, visava a efetivação do Bloqueio Continental e o isolamento da Inglaterra. Obteve, então, a assinatura do Tratado de Fontainebleau em 27 de outubro. A medida acelerou a crise na Espanha, pois motivou a reação de Fernando, filho e herdeiro de Carlos IV que, em nome da oposição aos afrancesados e contando com o apoio inglês, liderou um motim em Madri e tornou-se o novo rei espanhol: Fernando VII, que governou até fevereiro de 1808. Nesse momento, Napoleão chamou pai e filho à Baiona e ambos foram forçados a renunciar ao trono espanhol em favor de José Bonaparte, irmão do Imperador. Iniciava-se, assim, um longo período de guerra e resistência, que marcaria o destino da monarquia espanhola dentro e fora da Europa. Os exércitos napoleônicos avançaram sobre um território ocupado por espanhóis que, em armas, clamavam pela legitimidade do rei deposto.

No entanto, apesar da importância desses fatos, não buscaremos ilustrar neste texto os acontecimentos de uma guerra no sentido bélico. É certo que a Guerra de Independência recebe esse nome por ser um conflito protagonizado por espanhóis resistentes às invasões napoleônicas, mas a guerra e suas circunstâncias nos servem apenas como pano de fundo para explicar um enfrentamento que ultrapassou os marcos da presença francesa. Houve, na Espanha, muito mais do que uma invasão; houve uma guerra que, além da oposição ao exército de Napoleão Bonaparte, possibilitou a contestação, e também a defesa, dos valores do Antigo Regime, no interior de uma crise sem precedentes na monarquia hispânica.[1] Panfletos e periódicos circularam livremente pela primeira vez na Espanha desintegrada pelas invasões e manifestaram uma

---

1 No início do século XVIII, a Espanha havia passado por uma crise dinástica também de grandes proporções, com exércitos estrangeiros batalhando em seu território; porém as consequências da guerra de sucessão entre 1700 e 1714 não foram tão graves e duradouras como a revolução de 1808. A tradição historiográfica de chamar os eventos da virada do século XIX de "revolução" já é um indicativo deste fato, como na afirmação de Miguel Artola (2008, p. 67): "*en la crisis de 1808 el primer hecho destacable es la quiebra total de las personas e instituciones representativas del Antiguo Régimen*". Ainda que muitas das conclusões de Artola tenham sido matizadas, é comum a denominação de crise sem precedentes para o período descrito neste texto. Uma boa descrição da situação é dada por Roberto Breña (2006, p. 73): "*La ausencia del monarca legítimo, la imposición de un rey extranjero, la sublevación popular contra Napoleón y la guerra que siguió a ésta llevaron a los españoles a plantearse como nunca antes una serie de cuestiones políticas cruciales, de cuya solución práctica dependían en buena medida la expulsión del ejército invasor y, más tarde, la recuperación del país*".

outra guerra dentro da guerra de independência: uma guerra de palavras que opunha os autodenominados "liberais" e "servis"[2] e que invadia o espaço já compreendido como público: dezoito juntas de governo espalhavam-se pela Espanha desde 1808 e se autoproclamavam soberanas,[3] Cortes Constituintes instalaram-se na cidade de Cádis a partir de 1810 e periódicos registravam a diversidade de opiniões que acompanhava o processo de desintegração das velhas estruturas de governo.

Essa situação particular colocava em questão todas as antigas elaborações acerca da soberania da monarquia espanhola. Explicando melhor: a ausência do monarca e a fragmentação das estruturas criadas pelo Antigo Regime impuseram a necessidade de buscar argumentos para garantir a soberania espanhola face ao invasor francês e, paralelamente, justificar a soberania real de um rei ausente. A situação era nova e complexa, mas a novidade que queremos ressaltar é que, pela primeira vez na Espanha, as diversas concepções políticas foram discutidas para além do espaço privado, formando uma única esfera pública[4] e a ideia de que a política se movia pelo que chamavam de "Rainha do Mundo": a opinião pública.[5]

A ausência das antigas autoridades e instituições convergiu no desaparecimento prático da censura. E aqui iniciamos o primeiro momento de nossa análise. Mais do que a guerra propriamente dita, a ausência de censura e a

---

2 Essa divisão ainda é utilizado por alguns historiadores, como em SÁIZ; SEOANE, 1983. Em compensação, outros autores, como Ramón Solís (1987), preferem não fazer divisões, alegando que apenas os radicais estavam sempre em um grupo, enquanto a maioria não tinha linha ideológica muito fixa.

3 BREÑA, 2006, p. 84-85: "*Es verdad que la iniciativa para la formación de las juntas partió, como era de esperarse, de las autoridades establecidas y de personas con cierta posición social, pero pocos hubieran podido hacer estas juntas si el pueblo no las hubiera apoyado*". Miguel Artola, por sua vez, defende que as juntas foram uma revolução, comparada às assembleias populares tomadas pelo povo da França jacobina; já Jean-René Aymes, pelo contrário, toma as juntas como o fator de estabilidade do regime, tendo sido o que impediu o povo de realmente assumir o poder (AYMES, 1990).

4 Jürgen Habermas dedicou um de seus livros a fazer uma análise da nova esfera pública, embora visasse outros países que não a Espanha, em *Mudança estrutural da esfera pública*, investigação quanto a uma categoria da sociedade burguesa (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003). Segundo o autor, a esfera pública moderna, com indivíduos discutindo quaisquer temas, com destaque para a política, é uma re-significação da esfera pública literária típica do Antigo Regime. Uma referência obrigatória para este tema com relação ao mundo hispânico é François-Xavier Guerra (1992, p. 13), que escreve: "*Lo radicalmente nuevo* [na revolução espanhola] *es la creación de una escena pública cuando este nuevo sistema de referencias deja los círculos privados en los que hasta entonces había estado recluido, para irrumpir en plena luz*". Ou seja, a esfera pública é mais do que o ambiente no qual se deslocam os novos atores políticos, ela própria é a novidade revolucionária.

5 BARROS; MOREL, 2003. Embora este livro seja sobre a época da independência e império no Brasil e a imprensa, algumas de suas conclusões são de caráter mais geral, como a que reproduzimos neste artigo.

discussão do mundo político na esfera pública permitiram a publicação de periódicos que, entre si, disputavam nas definições de novos paradigmas a implementação de projetos que pudessem solucionar a crise presente e adiantar planos para o futuro da Espanha. Todos os panfletos podiam ser impressos, várias ideias podiam ser debatidas.[6]

A partir de 1810 surgiu um fato novo. As Cortes – convocadas na forma de uma assembleia nacional moderna, onde os deputados representavam não mais estamentos ou localidades, mas sim a nação soberana[7] –, situadas na cidade de Cádis, reuniram-se em 24 de setembro e a discussão na esfera pública ganhou um novo centro: os assuntos parlamentares. As Cortes eram a derradeira tentativa de efetivar um governo central para a monarquia, concretizando uma reunião de deputados que buscava superar a hierarquia do Antigo Regime e incluía a América.[8]

Uma das primeiras medidas tomadas foi a decretação da liberdade de imprensa ainda em novembro de 1810.[9] Essa declaração formal impulsionou a

---

6 Apesar de toda essa inédita liberdade, alguns temas ainda permaneciam "sagrados". Um exemplo foram os temas religiosos. Eles sempre foram censurados, o que já foi usado por diversos autores para destacar o pouco liberal e o muito tradicional que foi a revolução espanhola de 1808, principalmente pensando na revolução francesa e na tolerância inglesa. Apesar disso, a papel da nova imprensa como divulgadora dos ideais da modernidade e como espaço privilegiado para discussão é inegável (GUERRA, 1992, p. 276). Os estudos sobre a imprensa nesse período têm se tornado cada vez mais comum, dentro de um novo marco teórico, como explicam Fuentes e Sabastián: "[a imprensa está situada em] *un marco interpretativo más amplio y complejo como es el de la historia de los movimientos políticos, sociales e ideológicos, en cuyo desarrollo los medios de comunicación han actuado muy a menudo como vehículo y, no pocas veces incluso, como protagonistas o factores desencadenantes*" (FERNÁNDEZ SEBASTIÁN; FRANCISCO FUENTES, 1998, p. 10).

7 As Cortes de Cádis vem sendo objeto constante de estudos, não só devido a um ressurgimento da história política, mas também devido ao bicentenário completado em 2010 (as comemorações chegaram até o Brasil com o colóquio internacional "A experiência constitucional de Cádis"). Para uma maior abordagem sobre o assunto, vide SUÁREZ, 1982; e ARTOLA, 2003. O grande ato das Cortes, para além de ampliar o espaço público até a esfera parlamentar, foi a promulgação da constituição, em 1812, descrita por Jaime Rodríguez (2006, p. 91): "A constituição de 1812 aboliu instituições senhoriais, tributo indígena, trabalhos forçados como a mita na América do Sul e os serviços pessoais na Espanha; acabou com a inquisição; e estabeleceu um controle firme sobre a Igreja. Liberdade de imprensa, embora já um fato, foi formalmente proclamada. A constituição da monarquia espanhola, promulgada em março de 1812, continha estas e outras reformas. A nova carta criou um Estado unitário, com leis iguais para todas as partes do mundo hispânico. Ela substancialmente restringiu o rei e confiou às Cortes um poder decisivo".

8 A representação nacional na forma de uma reunião de deputados era uma proposta diretamente liberal. Nesse sentido, podemos dizer que foi esse um momento de vitória desse grupo, uma vez que os servis propunham a representação nacional de outra forma.

9 O decreto de liberdade de imprensa era razoavelmente amplo. Ele permitia a todos que quisessem imprimir esse direito, extinguindo a censura prévia. Todavia, o mesmo decreto estipulava limites à liberdade de imprensa, como falar de religião e atacar as leis fundamentais da Espanha. Para fazer valer

criação de muitos outros periódicos, que registram a oposição daquilo que Pierre Vilar denominou "duas Espanhas naturais e paradoxais" (VILAR, 1982) que se encontravam e se enfrentavam nas Cortes e disputavam a opinião pública, mas que, entre 1810 e 1814, ainda estavam unidas contra Napoleão Bonaparte.

Esses dois grupos se autodenominavam servis e liberais. Pretendemos mostrar aqui algumas ideias centrais divulgadas pelos dois mais importantes adversários nessa guerra de palavras: o "liberal" mais antigo e mais lido, o *Semanário Patriótico*,[10] publicado desde setembro de 1808 sob a direção do ilustrado Manuel Quintana, e o "servil" *El Censor General*, o mais servil dos servis, de acordo com Maria Cruz Seoane, dirigido pelo Marquês de Panés.[11]

O *Semanário Patriótico* explicou os termos da guerra: "Não só Napoleão e seus vis satélites tentam entronizar o despotismo a sangue e fogo afrontando os direitos do homem e acabando com toda a espécie de cultura. Também entre nós se levantou uma numerosa seita de prevaricadores políticos que, honrando-se com o nobre título de patriotas, tratam de preparar a submissão da pátria. Como são ignorantes na arte de escrever, tardaram a manejar a pluma, até que um deles ousou publicar um panfleto e, desde então, formam-se partidos de bárbaros que causam danos à república literária. Lutam contra os defensores da constituição e da liberdade e dela tomam os últimos a nossa denominação de liberal e, em contraposição, apelidamos aqueles selvagens de servis, porque eles travam um combate pela servidão. O exército de liberais se distingue mais por sua excelente tática e disciplina do que pelo número de combatentes."[12]

A guerra de palavras serviu para a definição dos grupos em luta, mas registra a mutação conceitual implícita nesse campo de batalha. A palavra "liberalismo" apareceu pela primeira vez nas páginas do *El Censor General*. O marquês de Panés respondia a um amigo inglês que indagava sobre a terminologia usada no *Semanário Patriótico*. Dizia ele que o grupo de Quintana se autointitulava liberal e ele perguntava: "que espécie de pássaros são eles que se dizem em guerra contra os servis? Porque na Inglaterra, país da li-

---

a censura posterior, haveria uma junta de censura, com potência para fazer valer a lei nas punições aos editores e aos autores.

10 SÁIZ; SEOANE, 1983, p. 30. Esse número, indicado por um dos redatores do jornal em 1809, Blanco White, ainda não é absoluto, pois os hábitos de leitura eram muito parecidos com aqueles do Antigo Regime: leituras públicas e os jornais circulavam de mão em mão.

11 Ibidem.

12 *Semanário Patriótico*, 29 ago. 1811. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bne.es/titulos.htm>, assim como todos os outros números citados. Tradução própria.

berdade, jamais se conheceu o título de liberal." O Marquês respondia que "os liberais ou libertinos, que é o mesmo, são uns *sansculottes*, imitadores de Paris", leitores de Montesquieu, Rousseau e da Enciclopédia, "não são liberais e nem pensam sê-lo, e os que se mostram como chefes da escola do liberalismo, já rezaram missa a José [Bonaparte]". Continuava, então: "este é o motivo dessa guerra dos liberais, ou supostos filósofos, contra aqueles que eles chamam de servis, porque são servos da razão ilustrada pela fé, da justiça, da ordem e de nossas sábias leis".[13]

Javier Fernández Sebastián e Juan Francisco Fuentes já registraram a mutação inscrita neste uso da palavra em seu *Dicionário político e social do século XIX espanhol*. Apontam que os termos "liberal" e "liberalismo" possuem valores semânticos que vão se transformando justamente nesse momento. Como foi dito, "liberalismo" apareceu pela primeira vez nesse confronto, e "liberal", de acordo com os autores, não tinha, antes disso, qualquer sentido político e era usado apenas como sinônimo de "generoso, desprendido". A utilização dos termos nessa citada guerra de palavras inicia a mutação que implica em uma carga semântica com os diversos significados que hoje associamos ao conceito "liberalismo" (FERNÁNDEZ SEBASTIÁN; FRANCISCO FUENTES, 2002, p. 413-428).

Assim, buscamos aqui destacar alguns pontos fundamentais deste confronto que serviu de base inicial para essa definição.

1. A guerra e a revolução

A primeira diferença aparece na interpretação da guerra contra os franceses. O *Semanário Patriótico* se refere ao processo vivido na Espanha entre 1808 e 1814 como "*nuestra revolución*".[14] A guerra é mais do que a obrigação de lutar pela pátria e expulsar os franceses, é "a melhor e mais oportuna ocasião de assegurar para sempre a nossa felicidade e a de nossos descendentes",[15] é uma guerra para acabar com o despotismo, verdadeiro motivo da atual situação da nação espanhola.

---

13 *El Censor General*, 15 set. 1811. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bne.es/titulos.htm>, assim como todos os outros números citados. Tradução própria.

14 A palavra *revolución* aparece desde o primeiro número do *Semanário Patriótico*, em 01 de setembro de 1808, já com um sentido positivo. Isso se acentua cada vez mais ao longo de sua publicação, tendo a palavra "revolução" um sentido temporal moderno, como aponta Reinhart Koselleck (2006).

15 *Semanário Patriótico*, 02 maio 1811.

Nessa interpretação sobre o que ocorre na Espanha, o *Semanário* trata de recapitular cada episódio do confronto desde a sua primeira edição e, neste relato, o povo espanhol ganha o papel de protagonista: "O caráter específico que apresenta a nossa revolução desde seu início [...] Quem pode se vangloriar de ser o autor, diretor, desta insurreição sublime, desta resistência heroica que espanta a Europa e desconcerta o tirano? Insensato seria a nossos olhos e aos da posteridade quem aspirasse a esse desempenho exclusivo, que não sendo de ninguém particularmente, é de todos em comum. O povo espanhol é quem resiste."[16] O povo é identificado com a nação, a qual está acima de qualquer autoridade: "A nossa revolução não foi feita pelos conselhos, não a fizeram as autoridades constituídas, porém a nação".[17]

A visão dos servis sobre a guerra era mais imediata. Para esse grupo, primeiro era necessário expulsar o inimigo em comum, os franceses, e depois propor qualquer mudança. Esse posicionamento, inclusive, fazia parte do ataque do grupo servil contra os liberais. Dessa forma, no discurso servil, a guerra também era utilizada para diminuir o impacto que pudessem ter as ideias liberais. Assim, está escrito no jornal: "Que remédio pode haver para que não se percam por essa rancorosa divisão uns e outros, e não percam todos? Aqui está a minha proposição de mediador: faça-se um armistício durante a guerra e reúnam-se todos os discursos contra o inimigo comum." Atacando os liberais no mesmo periódico, segue a justificativa para, devido a situação de guerra, negar as reformas que ocorriam na época: "Mas caso percamos essa conjuntura (dirão eles [os liberais]), quando teremos outra? Vem aqui demônio (respondo eu) e se perde a pátria, para o que falta tão pouco, onde diabos hão de estabelecer estas constituições tão luminosas?"[18]

II. Os princípios básicos da Constituição

A Constituição esteve na ordem do dia desde o afastamento dos reis espanhóis e a entrada do exército francês. No entanto, entre 1808 e 1810, não havia acordo sobre o que se pretendia constituir e qual a forma mais adequada.[19] O *Semanário Patriótico* sempre defendeu a necessidade da reunião de Cortes

16 Idem, 22 nov. 1810.

17 Idem, 18 abr. 1811.

18 *El Censor General*, 19 set. 1811.

19 No entanto, havia acima de tudo uma ideia da necessidade de mudança, o reconhecimento de um erro. Como diz Jaime Rodríguez: "Os eventos dramáticos de 1808 e 1809 transformaram a cultura po-

Constituintes para o estabelecimento de uma nova e moderna Constituição que pudesse fundar[20] a nação espanhola. A luta do povo contra o despotismo tinha um fim: estabelecer uma Constituição que pudesse livrar a nação dos males que a afligia até esse momento

Suas propostas foram contempladas com a convocação das Cortes para Cádis em 1810. No entanto, essa não era a única forma de entender a Constituição espanhola. Alguns acreditavam que já existia uma Constituição da Espanha, pré-figurada nas diversas províncias (Aragão, Astúrias, Castela, etc.), e que, portanto, caberia às Cortes retomá-las e reformá-las para a aplicação em toda a Espanha.

O *Semanário Patriótico* rebatia essa ideia: "[comentando o discurso de um deputado que defendeu a constituição histórica, dizia] Não sabemos onde está essa Constituição, nem acreditamos que o senhor Cañedo [o deputado] a tenha visto. Se a tivéssemos, bastaria seguramente corrigi-la e melhorá-la; porém há que fazê-la de novo, porque de outro modo voltaríamos a ser o joguete da tirania. Sem boas leis fundamentais não há Constituição, é isto o que nos falta."[21]

Paralelamente, os servis apoiavam-se na necessidade de recuperar uma possível Constituição histórica. As publicações do *El Censor General* mostram a defesa das leis primordiais que teriam já constituído uma nação hispânica, e essas leis, historicamente estabelecidas, deveriam ser reformuladas nesse novo contexto. "Assim se chamam os primeiros cimentos de uma dada sociedade. [...] Se infere de tudo: que lei fundamental deveremos chamar apenas aquela que, colocada como cimento, sustente uma constituição especial, fazendo com que se distinga de outras, as quais faltando a sociedade constituída deixe também de ser o que foi. Tais são em Espanha: RELIGIÃO CATÓLICA E GOVERNO POR UM REI".[22]

Para o jornal, tratava-se de lutar por uma reconstrução baseada na tradição espanhola. Só os valores tradicionais poderiam refazer a união da Espanha. Esses valores eram claramente expostos: a religião e a monarquia. Em outras palavras, não havia necessidade de criar novos princípios, eles já existiam historicamente. Havia a necessidade de manter unida a Espanha contra o inimigo comum – a França e o pensamento "jacobino" – e defender os valores tradicionais.

---

lítica do mundo hispânico. Como Virginia Gueda notou, a crise de 1808 da monarquia foi fundamentalmente uma crise política que iniciou um processo de politização que se intensificou rapidamente" (RODRÍGUEZ, 2006, p. 73. Tradução própria).

20 Há um grande debate entre os liberais sobre os termos de fundar a nação ou regenerá-la, restaurá-la. Esse debate entre os liberais historicistas e aqueles mais ligados ao futuro, reflete-se também no *Semanário*, que apresenta argumentos para os dois lados, porém acaba por se definir em uma posição valorizadora do devir. A nação e a pátria estão no futuro, como mostraremos no texto.

21 *Semanário Patriótico*, 27 dez. 1810.

22 *El Censor General*, 04 set. 1811.

A acusação do *El Censor* sobre o *Semanário*, chamando-o de jacobino, parece ser uma constante no debate político. O *Semanário Patriótico* se defende várias vezes dessa pecha. Em um de seus números, diz que nem toda revolução é jacobina e proclama como seu ascendente histórico os comuneros espanhóis do século XVI:

> Todas as revoluções políticas que nos oferecem a história tiveram um caráter tão feroz e sanguinário [referindo-se à Revolução Francesa]? Todas elas acabaram em uma horrorosa anarquia? Em todas dissolveram-se os vínculos sociais, perverteu-se a moral pública e se fez alarde de desumanidade? Chamaremos jacobinos aos holandeses do século XVI porque sacudiram o jugo de um tirano, aos ingleses que chamaram a Guilherme III para que os governassem sob uma sábia constituição, e aos valorosos espanhóis que quiseram nos abrir o caminhos da felicidade lançando-se contra a tirania de Carlos V? Não há dúvida, esses comuneros tão desacreditados em nossas histórias por terem sido mal-sucedidos, pensavam uma reforma geral e não conseguiram porque os interesses da nobreza estavam em contradição com os interesses do povo.[23]

III. Soberania nacional

Para os autores do *Semanário Patriótico*, a constituição deveria ser baseada em um princípio fundamental: a soberania reside essencialmente na nação. Esse era um dos pontos mais revolucionários e sempre defendido pelo jornal desde 1808, e isto significava a submissão do rei distante a uma soberania expressa pela reunião de deputados. O grupo de Quintana acreditava que, apesar das antigas referências à origem nacional do poder monárquico, esta soberania havia sido "usurpada" pelo rei: "O rei é o primeiro cidadão de uma nação: pergunto agora: perderá esta por levar adiante os atos de um rei? Ponha-se de um lado o rei, do outro 25 milhões de almas, e que se decida a qual se deve inclinar a balança. Digo mais, se fosse necessário que o rei perecesse, que pereça para salvar a nação, que tomou o partido de perecer por ele". De acordo com os redatores do periódico, apenas a nação poderia legitimar a autoridade de um rei e, portanto, ela também poderia tirá-la.

Já o periódico servil não via qualquer "usurpação" em tempos remotos ou no presente. Pelo contrário, historicamente o rei havia ocupado um lugar:

---

23 *Semanário Patriótico*, 02 maio 1811.

> O Rei era eletivo pelos prelados, grandes e povo, quando nossa sociedade se constituiu. Por outra parte, não tendo sido fundamento para constituí-la a sucessão hereditária, pôde e sobreviveu de fato sem ela, e embora foi reconhecida depois pelo voto comum entre os Pactos e obrigações do povo, ficou desde então colocada entre as constitucionais, sem poder passar a ser mais.[24]

Esse lugar, destinado ao rei pela própria tradição espanhola, era, na verdade, a verdadeira lei fundamental da Espanha.

Entramos num ponto chave da discussão. O que era a nação para os autores destes dois jornais?

O *Semanário* é enfático: a nação é o povo e é sempre soberana. Daí que o *Semanário* possa afirmar que a Espanha só se constitui verdadeiramente como nação quando se reúne em Cortes, pois então está representada e é soberana: "Desde o 24 de setembro de 1810 [reunião das Cortes] formam [os espanhóis] uma verdadeira associação política e são realmente uma nação, um povo".[25]

Já os servis não admitiam a ideia de que a nação estava em formação. Para eles, a nação, no seu sentido antigo e estamental do Antigo Regime, já existia. Foi esse um dos pontos de fundamental discordância entre os autores dos dois jornais. A proposta inicial do jornal servil *El Censor* é tornar "*recta la opinión pública*".[26] E por esse princípio, ele se julgava capaz de analisar outros periódicos e, assim, acusá-los ou não de escrever coisas absurdas – esta era a ideia contida no título: censor geral. Assim, ele expressa claramente sua "censura" à ideia de soberania nacional quando se refere ao *Semanário Patriótico*:

> O que se insere desde a página 162 [analisando o *Semanário Patriótico*] [...] [A soberania reside essencialmente na nação e pode mudar suas leis fundamentais sem apoio do rei]. Isto não tem fundamento nem nas decisões das Cortes Antigas nem nas opiniões dos homens mais sábios. O Semanarista diz que o rei está contido na nação. Logo esta nação é corpo sem cabeça.[27]

Ou seja, a nação, no campo semântico servil, possuía o valor tradicional e, portanto, se via como um corpo social. Cada *pueblo* teria um lugar na sociedade

---

24 *El Censor General*, 04 set. 1811.
25 *Semanário Patriótico*, 22 nov. 1810.
26 Ideia defendida logo em seu prospecto.
27 *El Censor General*, 29 set. 1811.

e essa proposta estaria vinculada diretamente ao formato de uma sociedade dividida por estamentos:

> O povo, isto é, o comum dos espanhóis, deseja que cada indivíduo particular tenha e guarde um lugar fixo na sociedade. Essa se concebe constituída quando todos os que a compõem dependem mutuamente, sustentam-se sem exceder os limites do lugar que ocupam. Assim, como em uma abóbada em que as pedras se ajudam entre si e dão solidez à obra por estarem unidas, porém ao faltar uma ou outra o edifício fraqueja e ameaça cair, a sociedade é do mesmo modo.[28]

Para os autores do *Semanário*, a nação era formada pelo conjunto de cidadãos e, embora soberana, não podia exercer a soberania por si mesma, e por isso precisava ser representada. A defesa da representação nacional feita no *Semanário Patriótico* constituiu um dos pontos definidores dos princípios expressos pelo periódico e foi reforçada a todo instante. Os autores que escreviam o *Semanário Patriótico* poderiam discordar das decisões aprovadas pelas Cortes reunidas em Cádis, mas jamais questionavam a legitimidade das decisões tomadas pela maioria dos deputados.

A defesa da representação de uma nação "una e indivisível" combatia dois inimigos: a divisão por estamentos e a divisão de força entre as províncias, agora expressa na formação das dezoito juntas soberanas. As antigas Cortes espanholas eram divididas entre os "três estados" e muitos espanhóis ainda defendiam essa forma de representação. Todavia, os deputados liberais presentes nas Cortes lutavam pela indivisibilidade. As fortes palavras do *Semanário* traduzem bem esse sentimento: "Os deputados reunidos em Cortes não são deputados de suas classes ou profissões respectivas, mas de todo o conjunto de cidadãos a quem se dá o nome de Povo".[29]

Paralelamente, a luta contra a divisão expressa na organização das províncias ocupa muito mais espaço nas páginas do *Semanário Patriótico*. A primeira briga é contra a representação tradicional das Cortes espanholas, quando se entendia que os representantes só deveriam expressar aquilo que sua localidade oferecia como instrução e, portanto, deveriam silenciar sobre todos os outros temas. A moderna assembleia nacional, porém, supunha que seus deputados tinham direito à livre consciência e ao uso da razão e, por isso, estavam previamente autorizados a opinar sobre qualquer assunto.

---

28 Idem, 01 set. 1811.
29 *Semanário Patriótico*, 28 fev. 1811.

Além disso, as Cortes tinham que enfrentar a divisão das dezoito juntas soberanas. Em 1811, quatro meses após o início da reunião das Cortes, o *Semanário Patriótico* discutia com as juntas provinciais e pedia que se dissolvessem: "Uma de nossas necessidades mais urgentes é a de substituir as Juntas Provinciais por outros corpos que sirvam de enlace à representação nacional com as províncias".[30]

Agregando-se ao problema das juntas provinciais espanholas, formadas e reconhecidas desde 1808, havia a questão da América, onde o mesmo formato das juntas europeias se reproduzia, e no entanto não era reconhecido nas Cortes de Cádis. A ameaça da secessão foi sempre lembrada pelos deputados americanos e o *Semanário* reconhecia egoísmo e falta de amor à pátria nessa atitude, pois, para os seus autores, a nação era uma só: "Nessas pessoas, pois cada província cedeu à manifestação de seus desejos, e desde aquele momento os indivíduos foram nomeados representantes da nação e deixaram de se considerar enquanto castelhanos, aragoneses ou americanos".[31]

Nesse aspecto, há outro ponto de discordância entre os editores de *El Censor General* e o *Semanário Patriótico*. O *El Censor* defendia as Cortes baseadas em estamentos:

> Em contestação ao que V. disse, digo que as Cortes por braços ou estamentos é uma lei fundamental da Monarquia e tão antiga que se perde sua origem na sua antiguidade. Em Aragão assistiam a ela os quatro braços, em Castela os três do Povo, Nobreza e Clero. Aqui em Guipuzcoa, onde há foros muito livres, o Clero sempre concorre separadamente à eleição de seus deputados, e tem como o povo suas Juntas. [...] As leis de Castela assentadas sobre este antigo foro e costume sempre formaram as Cortes sobre esta base dos estamentos. [...] A Inglaterra deve sua liberdade a este método que adotou de nós, método pelo qual Robertson e outros estrangeiros elogiaram as instituições espanholas e acreditaram que nenhum povo se aproximou mais da sabedoria e liberdade romana que o nosso. Não nos esqueçamos, a história de nossas Cortes nos demonstra que esta é a lei fundamental delas e que não fomos livres senão até as Cortes de Toledo, na qual se eclipsou a liberdade pela supressão dos estamentos.[32]

Como podemos notar, esse momento peculiar da Espanha garantiu discussões que foram além do que convencionalmente se entende por guerra. Esses

---

30 Idem, 03 jan 1811.
31 Idem, 02 maio 1811.
32 *El Censor General*, 23 set. 1811.

homens não trocaram ataques bélicos. Manifestaram-se no espaço público e utilizaram as palavras como munição.[33] Essas palavras, porém, estavam em constante mutação e representavam posições políticas e ideológicas distintas.

IV. Os direitos individuais

O *Semanário Patriótico* defende dois princípios básicos para a nova constituição política da Espanha: soberania nacional, conforme já foi explicado, associada à definição dos direitos individuais dos cidadãos espanhóis.

Assim, nessa concepção moderna, os súditos eram transformados em cidadãos. Nesse sentido, o *Semanário Patriótico* parece ser a encarnação dos princípios revolucionários da modernidade. A palavra *ciudadano* é usada trinta e duas vezes nos cinco jornais do mês de maio, por exemplo.

Cidadão carrega, no *Semanário*, uma carga ideológica que se transforma em ataque às estruturas do Antigo Regime, pois a transformação de todos em cidadãos teria o poder de extinguir os privilégios: "A Constituição sancionará os direitos do cidadão; fará a todos iguais diante da lei, e então olharão todos com desprezo estes resquícios de odiosa aristocracia".[34] A igualdade de todos é defendida numa frase emblemática: "Um espanhol só deve ajoelhar-se diante de Deus".[35]

Os direitos que devem ser repartidos igualmente entre todos os cidadãos são basicamente dois: a liberdade civil e a liberdade política.

Esses direitos deveriam ser controlados e garantidos pelo Estado: "Nem as leis destroem a liberdade nem os impostos ou contribuições aniquilam o direito de propriedade".[36] Adepto da ideia de um contrato social, em que cada um deve ceder uma parte da sua liberdade para recebê-la do Estado, o *Semanário Patriótico* estabelece também que o cidadão tem obrigações para com a Pátria, e durante as guerras napoleônicas ressaltava que "todos são cidadãos: todos devem ser soldados".[37]

---

33 Como diz Fraçois-Xavier Guerra: "*La palabra y el término escrito, cesan muy pronto de ser sólo un arma, se convierten en la esencia misma del poder: lo que dice o quiere el pueblo o la nación. La palabra 'opinión', una de las palabras claves de la política moderna, invade rapidamente el discurso patriótico. La 'voz unánime de la nación' que rechaza al usurpador y proclama su fidelidad al rey cautivo, su 'acción unánime' para luchar contra el invasor, se convierten en la voluntad del pueblo, en la nación que actúa*" (GUERRA, 1992, p. 302).

34 *Semanário Patriótico*, 10 mar. 1810.

35 Idem, 10 nov. 1810.

36 Idem, 02 maio 1811.

37 Idem, 17 jan. 1811.

A igualdade baseava-se na transformação de todos em indivíduos ligados à pátria, destruindo a ordem baseada em estamentos e que era denominada pelo próprio *Semanário Patriótico* como feudalismo. O ataque à antiga "ordem feudal" era feito claramente: "[os señorios são] os monumentos da ignorância daqueles tempos".[38] De acordo com os redatores do *Semanário*, haveria um conflito entre os interesses dos senhores e os direitos da nação: os primeiros deveriam, então, se submeter aos interesses gerais, ocupando um papel de proprietários, sem foros privilegiados.

O ataque não se dirige apenas aos nobres, mas atinge também o clero. Atuam nesse combate em muitas frentes: contestam o fato do clero não pegar em armas e não produzir, pois todos deveriam ser cidadãos-soldados; não acreditavam numa suposta solidariedade advinda dos princípios da Igreja católica e, por fim, criticavam duramente a cobrança de dízimos. De acordo com os princípios do *Semanário*, só as Cortes poderiam cobrar taxas ou impostos, e o pagamento de dízimos desviava parte dos recursos necessários para a manutenção do Estado: "o verdadeiro pobre do dia".[39]

El Censor General aborda toda a teoria sobre os direitos individuais como propagação da anarquia:

> Que faz a anarquia para prevalecer? Confunde os direitos de propriedade, arma o pobre contra o rico, abole toda instituição de ordem, FAZ DE CADA HOMEM UM SOBERANO E DE CADA VONTADE UMA LEI. Portanto, é claro que uma Democracia subsistente só se encontrará quando sendo os homens iguais em deveres, respeite-se não obstante a desigualdade de fortunas, quando se faça inviolável a ordem social em que cada Cidadão ocupa um lugar, que não é comum aos outros, quando cada qual se tenha por súdito da comunidade para participar nela da Soberania: quando por fim não se confunda com o voto de todos o desejo ou paixão de poucos.[40]

Defendem, assim, a ordem do Antigo Regime. Liberdade e soberania deveriam estar unidas em valores da tradição. Nessa forma de pensar, o súdito tem liberdade quando ocupa um lugar na sociedade. A segurança e a ordem são ideias chaves para compreender essa perspectiva. O receio da guerra apenas potencializa esses dois lemas que já são evidentes no discurso servil. Dessa forma, diferente do grupo de Quintana, só acreditam na união da sociedade

---

38 Idem, 27 jun. 1811.
39 Idem, 04 abr. 1811.
40 *El Censor General*, 08 set. 1811.

espanhola mediante o respeito de uma ordem já existente. Reconheciam que essa ordem estava ameaçada pelas condições da guerra, mas lutavam pela sua manutenção para preservar a existência da Espanha.

v. A nova ordem

O *Semanário Patriótico* divulgava as ideias necessárias para a elaboração de uma Constituição guiada pelos dois princípios anteriormente expostos: soberania nacional e direitos do cidadão. Além disso, detalhava uma proposta para a nova administração, que deveria ser guiada pelos princípios de um Estado mais racional.

Primeiramente, a soberania, embora residisse unicamente na nação, deveria ser exercida na divisão de três poderes, evitando assim o despotismo. Estes seriam: o executivo (o rei e os *ayuntamientos*), legislativo (as Cortes) e judiciário (os tribunais). Nessa divisão de poderes, entretanto, o legislativo obtém maior importância como legítimo representante da nação e, por isso, teria a prerrogativa de designar e controlar as outras duas funções.

A nação deveria eleger o legislativo e grande parte do executivo, pois este também seria formado por *ayuntamientos*. O direito ao voto qualificava o cidadão e era estendido a boa parte da população: "Terão direito a votar em estas eleições todos os *vecinos* varões contribuintes que tenham 25 anos e não estejam encarcerados, nem sejam domésticos assalariados, e os eclesiásticos seculares; não serão excluídos nem os oficiais e aprendizes dos artesãos, nem os moços de trabalho e 'jornaleros', caso tenham os demais requisitos."[41]

A eleição para o executivo seria feita através do voto nos municípios: escolhe-se os representantes dos *ayuntamientos* e, a partir de então, a eleição ocorre de maneira indireta. Os *ayuntamientos municipales* nomeiam os eleitores dos *ayuntamientos de partido*, que, por fim, nomeiam aqueles do *ayuntamiento provincial*, a instância máxima do executivo na província. Caberia também aos *ayuntamientos* recolher impostos e remetê-los ao poder central.

As propostas econômicas divulgadas pelo jornal e denominadas como Economia Política baseavam-se em um princípio bastante polêmico: "nacionalização" dos bens da Igreja. Para os redatores do *Semanário*, a dívida pública deveria ser paga com a disponibilização das terras ocupadas pelo clero. Dessa forma, pensavam que seria possível aumentar a produção agrícola e obter maior recolhimento de impostos.

---

41 *Semanário Patriótico*, 24 jan. 1811.

Além disso, o Estado deveria estabelecer a obrigatoriedade do pagamento de contribuições extraordinárias para a guerra, "que os desembolsos sigam a razão direta do que cada um tem a perder nessa guerra e do risco maior que se corre".[42]

Como foi visto, os editores de *El Censor* acreditavam que a Espanha já possuía uma Constituição muito antiga, baseada em duas defesas fundamentais: a religião católica e a monarquia. Propunham a regeneração das Cortes sempre organizada a partir dos estamentos. Dessa forma, conseguiriam representar verdadeiramente "*los pueblos*" de Espanha: "Como podem ser Cortes Gerais, como devem sê-lo e foram de fato as nossas antigas Cortes, não assistindo a elas esses braços principais, sendo representados como tais? Não há que temer que o seu poder obscureça os direitos do povo, porque existindo representantes de estas duas classes, ficam equilibrados esses poderes, de maneira que um não prevalece sobre o outro e ambos são o único freio que pode conter a tendência dos ministros reais para o despotismo." Essa proposta estamental se justificaria, inclusive, pela crise do erário. "Como poderá falar que forças teriam para defender a justiça do povo uns Deputados, que agora adulam ou contemporizam com os gastos supérfluos, para pedir a reforma dos gastos que estão agravando o erário com pensões que não mereciam gozar?" Qual proposta então seria feita? Para os editores de *El Censor*, "Só os homens ricos e independentes podem exercer bem o cargo de *Diputación* e apenas no método constitucional de estamentos pode-se encontrar essa classe de homens".[43]

VI. A guerra interna

A guerra contra os franceses terminou em 1814 e deu lugar a uma verdadeira guerra interna que, para muito além das palavras, confrontou liberais e servis durante todo o século XIX na Espanha. O rei Fernando VII foi reconduzido ao trono em 1814, fechou as Cortes reunidas em Cádis, anulou a Constituição finalizada em 1812, perseguiu e puniu todos os liberais, sendo que o próprio redator principal do *Semanário Patriótico*, Manuel Quintana, foi preso. Nesse momento, de acordo com Pierre Vilar, venceu uma das Espanhas naturais e visíveis nas palavras dos servis. Em 1820, os liberais reagiram, reiniciaram o movimento junteiro e fizeram com que Fernando VII jurasse a mesma Cons-

---

42 Idem, 11 abr. 1811.
43 *El Censor General*, 23 set. 1811.

tituição que, a partir do mês de março, vigorou na Espanha até 1823. Venceu, durante três anos, a Espanha liberal, que também tratou de afastar os antigos inimigos do poder.

A Constituição de Cádis foi adotada na Espanha ainda nos anos de 1836 e 1837 e serviu como símbolo da defesa da nação espanhola até o final do século. No entanto, os liberais dividiram-se em inúmeros grupos e associaram-se para a elaboração de textos constitucionais que pudessem estabelecer um meio termo ou acordo com os diversos setores sociais da Espanha, que também passaram a incluir diversos tipos de "servis" (ou defensores do Antigo Regime). Todas essas tentativas posteriores à década de 1820 registravam a necessidade de preservar a ordem contra revoluções e guerras. Mas expressavam também a impossibilidade de realizar uma total restauração do Antigo Regime e incorporavam a necessidade de estabelecer uma ordem inscrita em texto constitucional. Contudo, não havia acordo sobre os termos dessa nova Constituição. A Espanha teve sete constituições ao longo do século XIX e todas elas foram acompanhadas por enfrentamentos bélicos que os diversos acordos tentavam evitar: um pêndulo oscilou entre textos diversos e ora apontava para a soberania real e dinástica e ora seguia para o lado oposto e atendia às defesas da soberania nacional e popular. Os liberais "a moda gaditana", defensores da Constituição nascida em Cádis de 1812, enfrentaram os ultra "servis" e defensores de D. Carlos durante sete anos, entre 1833 e 1839, nas chamadas guerras carlistas. Mais à frente, enfrentaram a resistência da rainha e de seus apoiadores e viram a suspensão do texto concluído em 1854. Entre 1869 e 1874, a disputa sobre as novas fórmulas constitucionais foi acompanhada por uma verdadeira abertura revolucionária e opôs os apoiadores (servis?) da monarquia à formação da primeira república que, ao final, foi extinta por um golpe regenerador e que também produziu uma Constituição. Tal como afirmaram os redatores do *Semanário Patriótico* e de *El Censor General*, entre 1808 e 1814, iniciou uma guerra que, apesar de manifesta em palavras, prometia ser mais longa do que a defesa nacional contra Napoleão Bonaparte. Na interpretação feita por Vilar, manifestavam-se duas Espanhas, paradoxas até o final do século e cujo enfrentamento antecede e anuncia a grande Guerra Civil do século XX.

Referências bibliográficas

ARTOLA, Miguel. *En la España de Fernando VII*. Madri: Espasa-Calpe, 2008.

______. *Las Cortes de Cádiz*. Madri: Marcial Pons, 2003.

AYMES, Jean-René. *La guerra de independencia en España (1808-1814)*. Madri: Siglo XXI, 1990.

BARROS, Mariana Monteiro de; Morel, Marco. *Palavra, imagem e poder*: o surgimento da imprensa no Brasil do século XIX. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

BREÑA, Roberto. *El primer liberalismo español y los procesos de emancipación de América, 1808--1824*. México, D.F.: El Colegio de México, 2006.

FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier; FRANCISCO FUENTES, Juan. *Diccionário político y social del siglo XIX español*. Madri: Alianza Editorial, 2002.

_____. *Historia del periodismo español*. Madri: Síntesis, 1998.

GUERRA, François-Xavier. *Modernidad e independencias*: ensayos sobre las revoluciones hispánicas. México: Fondo de Cultura Económica; Fundación MAPFRE, 1992.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*: investigação quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RJ/Contraponto, 2006.

RODRÍGUEZ, Jaime. *The Independence of Spanish America*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

SÁIZ, María D.; SEOANE, María C. *Historia del periodismo español*. Madri: Alianza Editorial, 1983.

SOLÍS, Ramón. *El Cádiz de las Cortes*. Madri: Silex Ediciones, 1987.

SUÁREZ, Federico. *Las Cortes de Cádiz*. Madri: Rualp, 1982.

VILAR, Pierre. *Hildagos, amotinados y guerrilleros*. Barcelona: Crítica, 1982.

Bruno Santos Sobrinho – Mestrando em História Social pela FFLCH – Universidade de São Paulo.
bruno.sobrinho@gmail.com

Lucas Soares Chnaiderman – Graduando em História pela FFLCH – Universidade de São Paulo.
lderman@uol.com.br

O papel da história na construção da teoria política de Maquiavel

Fábio Coimbra

Resumo:

O propósito desta pesquisa consiste em fazer uma análise de como a história é tematizada, bem como examinar a sua relevância na construção da teoria política de Maquiavel, uma vez que ele sempre retorna a ela para falar da ação política. Perceber-se-á que essa tematização constitui-se precisamente como uma estratégia fundamental para a ação política dos príncipes, haja vista serem esses os destinatários das lições políticas do florentino. Daí ser necessário e, portanto, relevante que os príncipes sejam bons conhecedores da história, sobretudo das histórias dos grandes homens, aqueles que alcançaram êxito em suas empreitadas, tanto para a aquisição do poder, como para nele permanecer.

Palavras-chaves: Nicolau Maquiavel – História – estratégia – ação política

1. Introdução

O trabalho em questão discorre sobre o papel da história na construção da teoria política de Maquiavel. O objetivo aqui consiste em elucidar como a história se torna relevante no cerne do pensamento político desse autor. Como depositária de todos os acontecimentos, dentre os quais se destacam aqui os acontecimentos políticos, Maquiavel aconselha o príncipe a ler as histórias, especificamente as histórias dos grandes homens. A finalidade disso seria a imitação – por parte dos príncipes – daquelas ações que foram vitoriosas. Para isso, seria necessário que o príncipe enfatizasse, no estudo da história, especificamente as causas das vitorias e das derrotas e as estratégias que foram usadas para isso. E a partir daí, procurar imitar as ações vitoriosas e abandonar as que não tiveram êxito.

Quanto à estrutura, o trabalho está dividido em duas partes. Na primeira, intitulada "A história como mestra", buscar-se-á demonstrar que a história é mestra dos homens, dado que eles aprendem a partir da observação das experiências do passado. E, como tal, é justamente dela (a história) que Maquiavel se vale para a construção de sua teoria política. Examinar-se-á também, nessa primeira parte, como se dá o rompimento de Maquiavel com a tradição político-filosófica que tinha em Platão e Aristóteles sua autoridade máxima. O ponto de partida de Maquiavel nessa desconstrução da tradição é a introdução da noção de "verdade efetiva das coisas", que consiste em tomar a vida da maneira como ela é vivida e não como deveria ser – já numa contraposição direta a Platão. A segunda parte, à sua vez, intitulada "A história como meio", discorrerá sobre em que sentido a história pode ser concebida como meio no coração da nova teoria política que surge com Maquiavel e que pretende ser diferente das teorias precedentes. A hipótese aqui levantada é a de que, enquanto meio, a história se traduz em ponte que conduz do passado ao presente e, reciprocamente, deste àquele. Do passado, ela traz os acontecimentos para que os homens do presente os examinem, dados os fins a que pretendem alcançar. Do presente, ela conduz os homens ao passado na medida em que para atingir certos objetivos eles precisam observar como agiram alguns homens que foram vitoriosos antes deles. Em suma, a pesquisa se esforçará para ilustrar como a finalidade do retorno que Maquiavel faz à história consiste em analisar como os homens se comportaram e agiram em determinadas circunstâncias de modo a conciliar seus objetivos com os acontecimentos próprios de suas épocas.

II. A história como mestra

A temática da história como mestra no cerne da filosofia política de Maquiavel, indubitavelmente, é de uma magnitude fundamental para a compreensão das lições que, a partir dela, ele pretendera dar aos príncipes, ou ao príncipe (leia-se: Lourenço de Medici).

Em sendo artífice de uma nova teoria política – que pretendera ser diferente de todas as outras que a precedera –, Maquiavel se vale da história para essa laboriosa construção. Para um entendimento adequado dessa nova teoria que está sendo proposta, cabe ressaltar aqui – dentre tantas outras – duas das preocupações fundamentais de Maquiavel que consistem em, primeiro, compreender as razões pelas quais os homens são levados a agir de determinada forma em determinadas circunstâncias (o que equivale ao que ele chamara de *verita efetuale de la cosa*, ou seja, "verdade efetiva das coisas") e, segundo, conferir à política a autonomia que lhe é devida. Cumpre precisar que é a partir da noção de verdade efetiva das coisas – que nada mais é senão os acontecimentos concretos de uma realidade vivida – que Maquiavel caminha no sentido de tornar a política uma ciência autônoma. Nesse sentido, tornar a política uma ciência autônoma consiste nada mais nada menos que numa distinção entre aquilo que é próprio dela e aquilo que não o é, e, consequentemente, promover a sua independência a partir daí. Sendo assim, o primeiro esforço de Maquiavel será dirigido no sentido de ir de encontro com uma tradição secular ancorada, sobretudo, em Platão e Aristóteles. Essa empreitada de Maquiavel contra a tradição se expressa com maior clareza no capítulo XV de *O príncipe*, no qual ele refere a máxima que norteia a construção da sua teoria, conforme se lê:

> [...] sendo meu intento escrever algo útil para quem me ler, parece-me mais conveniente procurar a verdade efetiva das coisas do que uma imaginação sobre ela. [e tecendo uma crítica direta a Platão, diz] Muitos imaginaram repúblicas e principados que jamais foram vistos e que nem se soube se existiram na verdade, porque há tamanha distância entre como se vive e como se deveria viver, que aquele que trocar o que se faz por aquilo que se deveria fazer aprende antes sua ruína do que sua preservação; pois um homem que queira fazer em todas as coisas profissão de bondade deve arruinar-se entre tantos que não são bons. Daí ser necessário a um príncipe, se quiser manter-se, aprender a poder não ser bom e a se valer ou não disso segundo a necessidade (MAQUIAVEL, 1996, p. 73).

Essa passagem possui uma relevância magnífica para a compreensão da teoria política de Maquiavel dado que nela está contida a fórmula maquiaveliana que

marca definitivamente o rompimento desse filósofo com a tradição do pensamento político antigo e medieval. E a fórmula é a *verdade efetiva das coisas*, a qual consiste em tomar as coisas, ou ainda, considerá-las a partir do que elas são, tal como se nos apresentam e se nos aparecem.

Com a noção de "verdade efetiva", Maquiavel mostra sua contraposição em relação àqueles que se ocupavam de assuntos políticos, no entanto, considerando as coisas a partir daquilo que elas deveriam ser, como Platão com o seu mundo das ideias. Sendo assim, Maquiavel critica esse filósofo mostrando que a preocupação com aquilo que deveria ser – em vez de ser como aquilo que é – nada mais seria do que uma contribuição para a ruína de quem assim procedesse. Com essa reflexão, Maquiavel insinua que o príncipe deve ser profundo observador da vida humana. Deve também, observar as ações dos homens, seus comportamentos e outras coisas conforme se pode ver também em outras partes da obra, por exemplo, no capítulo XVIII, no qual ele compara o príncipe a um centauro e exemplifica fazendo uma referência aos antigos que, segundo ele, "escreveram que Aquiles e muitos outros príncipes antigos haviam sidos criados por Quíron, o centauro que os guardara sob sua disciplina"(ibidem, p. 83). E é precisamente nesse sentido que a história se torna mestra dos homens, sobretudo daqueles que pretendem alcançar a vitória. Como mestra, a história mostra aos homens de um tempo presente os grandes feitos dos homens do passado. Obviamente, são as ações vitoriosas que mais devem interessar para os príncipes, que visam sucesso em seus empreendimentos. É nesse sentido, portanto, que Maquiavel fixa a história como mestra ao dizer no capítulo XIV o que se segue:

> [...] deve o príncipe ler as histórias e refletir sobre as ações dos homens excelentes, ver como se comportaram nas guerras, examinar as causas das vitórias e derrotas, afim de poder escapar destas e imitar aquelas. Mas, sobretudo, deve agir como agiram antes alguns homens excelentes que se espelharam no exemplo de outros que, antes deles, haviam sido louvados e glorificados e cujos gestos e ações procuram ter sempre em mente [...] (ibidem, p. 71).

Aqui fica claro, portanto, a importância da história e a posição que ela ocupa (leia-se: o privilégio) no seio da teoria política de Maquiavel. E é recorrendo sempre à história que o filósofo inaugura uma nova forma de se pensar a política. Cumpre ressaltar que não é com um intuito de erigir modelos de ação ou conduta que Maquiavel faz um retorno eterno à história, mas sim com o intuito de falar da ação política. Se é possível falar em um modelo de ação em Maquiavel, esse modelo só pode ser a própria história

repleta de acontecimentos, mas jamais um homem em particular por mais que tenha sido vitorioso. Pois os homens sempre mudam tanto interna – em se tratando da palavra que pode facilmente ser quebrada – quanto externamente – tratando-se aqui das influências que os homens sofrem do meio no qual habitam e que podem interferir no curso de suas ações. O que se deve, portanto, levar em conta ao se considerar os acontecimentos históricos pelos quais muitos homens foram louvados é, sobretudo, o conjunto das ações que tomaram para saírem vitoriosos. Também sobre a história como mestra e máxima de ação Maquiavel refere

> Ouvir dizer que a história é a mestra das nossas ações e máxima dos príncipes: e o mundo foi sempre, de certo modo, habitado por homens que têm tido sempre as mesmas paixões; e sempre existiu quem serve e quem manda, e quem serve de má vontade e quem serve de bom grado, e quem se rebela e quem se rende (MAQUIAVEL apud AQUINO, 2006, p. 67).

Nessa perspectiva – através do conhecimento da história, considerando que, em algum aspecto, há certa constância das coisas humanas (o que é fundamental para a ideia de caráter pedagógico da história) – pode-se argumentar que a história permite formular máximas sobre o comportamento humano. Como tal, é ela que ensina aos homens como eles devem agir em determinadas circunstâncias. Sendo o conhecimento da história uma estratégia de ação na política teorizada por Maquiavel, ela (história) se tornara por excelência a base das lições que ele pretendera dar aos príncipes. Em suma, a história é uma verdadeira mestra, dado que com ela se aprende a partir da observação das ações dos grandes homens.

III. A história como meio

Reconhecer a história como um meio pelo qual as ações do presente são previamente espelhadas em algumas das do passado – ressaltando-se aquelas que foram dignas de glória e que foram próprias dos grandes homens – significa reconhecê-la, portanto, como uma espécie de ponte que faz a ligação entre o passado e o presente e, reciprocamente, entre o presente e o passado. Em sendo uma ponte, é ela que faz a condução dos grandes acontecimentos de uma época a outra. Poder-se-ia dizer também que a história é a grande memória do mundo, na qual tudo se armazena. Ainda poderia se argumentar, em suma, que ela é como que a caixa preta do mundo, que registra e contém em si todos

os dados, todas as informações, todos os acontecimentos, de modo que tudo o que se sabe sobre ela ainda é muito pouco diante de sua amplitude e vastidão.

Para ilustrar melhor a hipótese da *história enquanto meio*, da maneira como foi descrita acima, cumpre retomar aqui a questão da verdade efetiva. Como exemplo da verdade efetiva pode-se tomar o próprio contexto político no qual vivera Maquiavel: um território todo fragmentado em estados independes e desarmônicos. São exemplos: a República de Veneza, os Estados Pontifícios, o Ducado de Milão, o Reino de Nápoles e a República de Florença. No tempo de Maquiavel, era essa uma das verdades efetivas e é a partir dela que o florentino formula seu pensamento político, o que ajuda a compreender melhor a configuração da história como meio.

Se no contexto da Idade Média – em uma analogia – o homem estava voltado para as coisas do céu (leia-se: as preocupações e afazeres da vida religiosa, dando mais atenção para certas coisas abstratas), Maquiavel puxa-lhe para baixo, para mostrar-lhe que é na terra que ele vive, no contexto de uma realidade problemática, complexa e difícil. A complexidade dessa realidade se deve, sobretudo, ao fato de que o homem muda a todo instante, de modo que não se pode esperar dele ser amanhã aquilo que demonstrara ser hoje. Portanto, a preocupação política de Maquiavel é com o presente, com a realidade concreta tal qual é vivida, a verdade efetiva, o modo como ela se apresenta, aquilo que ela, de fato, é.

Tomando os homens tais como são, um dos elementos imprescindíveis para o sucesso do príncipe passa a ser a força. A relevância desta é de magnitude tal que Maquiavel dedica toda a primeira parte de sua obra-prima (*O príncipe*) para refletir sobre ela. Tradicionalmente pensava-se que para governar era preciso ter força. Daí a ideia de que o príncipe tinha que ter um poderoso exército. Desse modo, a ideia de que o poder político se constitui como uma força aparece como central na primeira parte de *O príncipe*. Entretanto, mais importante que a força é a inteligência no seu uso. Ou seja, é preciso que o príncipe também seja inteligente. Pois, de acordo com o florentino, "há dois gêneros de combate: um com as leis [leia-se: a inteligência] e outro com a força. O primeiro é próprio ao homem, e o segundo é o dos animais." (MAQUIAVEL, 1996, p. 83). Desse modo, ele chama a atenção para aquilo que vai aparecer no capítulo XVIII, quando compara o príncipe a um centauro, para dizer que ele compartilha uma natureza que é dupla. "Assim, o príncipe deve saber usar as qualidades próprias de dois animais, por um lado a ferocidade e a força do leão, e por outro lado, a astúcia da raposa, a capacidade de dissimular, a habilidade de enganar os outros."(LIMONGI, 2006, p. 28). Deve, então, o príncipe se comportar ora como humano, ora como animal,

mas somente (e somente se) quando assim for necessário. Ao insinuar que o príncipe deve aprender a não ser bom, Maquiavel não quer dizer que com isso ele deverá ser sempre mal. Em outras palavras, significa dizer que o filósofo não está legitimando as ações más do príncipe, mas apenas advertindo-o a ficar atento e guiar sua conduta de acordo com o desenvolvimento dos acontecimentos, tomando como exemplo sempre os feitos históricos dos homens que alcançaram a vitória naquilo que fizeram e que a história, como meio, logrou disponibilizar-lhe. Sendo assim, ele refere que quem quiser ser somente bom vai se arruinar em meio a tantos que não são bons, logo o príncipe deve aprender a usar a maldade para ferir quando isso se mostrar como uma necessidade de fato. A força é, portanto, um elemento necessário na vida política, especialmente porque é por meio dela que se pode assegurar a paz, o progresso e a permanência do príncipe no poder.

É evidente que o pensamento de Maquiavel é um reflexo das observações que ele fazia a respeito da ação dos príncipes, tanto os de seu tempo – os quais ele pôde observar nas muitas viagens que fizera com secretário de Florença – quanto os príncipes antigos que se constituem como exemplos clássicos, dentre os quais podem se destacar "Lívio, Políbio, Tucídides e Xenofonte" (ibidem, p. 25). Em suma, o que Maquiavel quer com a história não é buscar nela determinadas regras de ação, mas sim analisar como se deu, ou como se dá, a relação entre a ação e as circunstâncias. Em outras palavras, significa dizer que o retorno à história empreendido por Maquiavel visa especificamente compreender a relação entre a fortuna e a *virtù*. Ou seja, como os homens vitoriosos foram capazes de conciliar os fins a que pretendiam alcançar com o desdobramento simultâneo dos acontecimentos próprios de suas épocas.

IV. Considerações finais

Ao discorrer sobre a relevância da história na elaboração do pensamento político de Maquiavel, a pesquisa teve como intenção elucidar como e de que forma, neste filósofo, a história se torna mestra dos homens e meio pelo qual eles podem chegar ao alcance dos objetivos que perseguem.

Entendendo a história como a memória do mundo, uma vez que nela se armazenam todos os tipos de experiências e acontecimentos vividos pelos homens nos Estados, a pesquisa buscou examinar as razões pelas quais Maquiavel aconselha os príncipes a serem leitores ou estudiosos da história, dado que com ela se aprende. E foi justamente nessa perspectiva que se tratou de mostrar a história como mestra das ações humanas.

Num segundo momento, discorrendo sobre a história como meio, buscou-se mostrar e esclarecer como e em que sentido ela pode ser concebida como uma espécie de ligação entre o presente e o passado. Esclareceu-se também como, em Maquiavel, se deu o processo de obtenção da autonomia da política. Nesse sentido, foi mostrado que o primeiro passo dado pelo florentino rumo a isso foi contrapor-se às teorias político-filosóficas antigas e medievais, visando assim a uma desconstrução de uma tradição secular que tinha como sustentáculo o pensamento de Platão e Aristóteles. O ponto de partida de Maquiavel, tal como fora colocado pela pesquisa, consistiu em considerar a realidade tal qual é, do jeito como ela se apresenta, e não como deveria ser. Viver como se deveria viver e não como, de fato, se vive é uma excelente maneira do homem (leia-se: os príncipes) se arruinar. Daí a razão pela qual Maquiavel, na construção da sua teoria, considera os homens a partir daquilo que eles são e não daquilo que deveriam ser. Mestra e meio, a história sempre mostra aos homens os grandes feitos dos homens do passado. E, se não lhes determina (aos homens do presente) a ação, dado que os homens mudam, ao menos lhes indica a maneira mais prudente de como devem fazer para alcançar suas metas a partir dos registros do passado.

Referências bibliográficas

AQUINO, João Emiliano Fortaleza de. *Memória e consciência histórica*. Fortaleza: EdUECE, 2006. (coleção Argentum Nostrum).

LIMONGI, Maria Isabel. O príncipe. In: *Discutindo textos filosóficos*. Curitiba: SESC-PR, 2006.

LOPES, Marcos Antônio. Antimaquiavelismo. In: *Filosofia*, São Paulo, n. 23, ano II, p. 34-41.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996. (coleção Clássicos).

Fábio Coimbra – Mestrando em Cultura e Sociedade pela Universidade Federal do Maranhão.

antaresf84@yahoo.com.br

O debate público como fonte constitutiva da individualidade milliana

Gustavo Hessmann Dalaqua

Resumo:

Neste artigo, apresentaremos a defesa da liberdade de expressão empreendida por John Stuart Mill no ensaio *Sobre a liberdade*. Seguindo sua estrutura original, separaremos nossa apresentação em três partes. Na primeira, veremos que Mill fundamenta sua doutrina política da liberdade de expressão no falibilismo epistemológico. Na segunda, explicaremos por que toda opinião, independente de sua verdade, deve ser ouvida. Na terceira, ressaltaremos que a defesa milliana da liberdade de expressão não se confunde com permissividade irrestrita. Ao longo do trabalho, defenderemos que o debate público é fonte constitutiva da individualidade.
Palavras-chave: John Stuart Mill – liberdade de expressão – falibilismo – indivíduo

I. Apresentação

No século XIX, em resposta à emergência de novas instâncias de controle que oprimiam a individualidade, John Stuart Mill publica uma das mais apaixonadas defesas da liberdade, o opúsculo *Sobre a liberdade*. Nesta obra, o autor afirma que a liberdade humana compreende três esferas distintas, porém entrelaçadas entre si: a liberdade de pensamento, de expressão e de ação. No corrente artigo, por motivos de concisão, abordaremos as duas primeiras, a saber, a liberdade de pensamento e discussão. Mill reputava que o debate público era constitutivo da individualidade e, como pretendemos mostrar, sua defesa da livre discussão vinha com o propósito de proteger as condições por meio das quais a individualidade é capaz de se desenvolver.

II. Da liberdade de pensamento e discussão: primeiro ato da defesa

Mill reserva o segundo capítulo de sua obra à liberdade de pensamento e discussão. Para ele, a defesa de ambas ocorre em conjunto porque uma é inseparável da outra; a liberdade de expressão é indispensável para o florescimento do pensamento e da individualidade. A liberdade de pensamento, segundo Mill, diz respeito ao "domínio interno da consciência [...] em seu sentido mais amplo", o que inclui também o "sentimento" do indivíduo (MILL, 1952, p. 272).[1] Pensamentos e sentimentos, traços constitutivos de qualquer indivíduo, são produtos histórico-sociais influenciáveis pelo debate público e, portanto, passíveis de retração ou expansão.[2] Com efeito, a grande preocupação por trás da defesa da liberdade de expressão é a individualidade. Expressar sentimentos e opiniões e compartilhá-los com outrem é imprescindível para o desenvolvimento de si (*self-development*).[3]

O desenvolvimento de si é tema central no pensamento de Mill e fornece uma boa chave de leitura para *Sobre a liberdade*. A liberdade é com vistas

---

1 Todas as traduções são de nossa autoria.

2 Tal qual Mill, empregarei os termos "indivíduo" (*individual*), "individualidade" (*individuality*) e "eu" (*self*) indiscriminadamente.

3 Aos nossos propósitos, "desenvolvimento de si" é uma tradução mais apropriada para *self-development* do que "autodesenvolvimento". O prefixo "auto", aponta o dicionário Michaelis, relaciona-se com o termo "átomo". Já que nosso objetivo é desfazer a percepção de que o indivíduo milliano é individualista, não nos seria, pois, apropriado adotar semelhante prefixo.

ao desenvolvimento da individualidade almejada pelo filósofo. No caso da liberdade de expressão, veremos, o argumento consiste em mostrar, grosso modo, que o conhecimento humano só progride e o intelecto humano só se desenvolve com o debate público. A argumentação empregada na defesa é bipolar. No polo negativo, Mill supõe casos em que não há liberdade de expressão para mostrar o que daí se perde. No positivo, constrói uma epistemologia para provar a importância desta liberdade.

Passemos em revista esses casos. No primeiro, Mill supõe que "toda humanidade, com a exceção de uma pessoa, fosse de uma opinião" (ibidem, p. 274). Nesse caso, acaso seria lícito silenciar a opinião divergente? De acordo com Mill, de modo algum. A crença mais difundida nem sempre é a mais verdadeira e, como o registro histórico de Galileu evidencia, é perfeitamente possível que a crença de todos menos um seja falsa. Aliás, é perfeitamente possível que *qualquer* crença seja falsa:

> Nunca podemos ter certeza de que a opinião que tentamos silenciar é falsa [...]. A opinião que se tenta suprimir por meio de autoridade pode ser verdadeira. Os que a desejam suprimir, é claro, negam sua verdade; mas eles não são infalíveis [...]. Recusar escutar uma opinião por ter certeza de sua falsidade é assumir que a *sua* certeza equivale à certeza *absoluta*. O silenciamento de toda discussão é uma pressuposição de infalibilidade (ibidem, p. 275).

Eis o primeiro elemento da epistemologia milliana: a concepção falibilista do conhecimento. *Nunca* teremos certeza que uma dada crença corresponde à verdade. Todo conhecimento é, em princípio, falível e nada garante que a opinião da maioria seja verdade. Logo, sem debate livre, a sociedade inteira perde a oportunidade de trocar o falso pelo verdadeiro.

Para ser justo, cumpre-se destacar que a certeza inabalável não tem vez somente no campo do conhecimento. Na religião, certezas absolutas existem e cumprem um papel indispensável; representam o dogma, ponto inquestionável da doutrina religiosa que Mill de modo algum pretende negar. O que o filósofo nega, não obstante, é sua veracidade. Diferente do que prega a doutrina católica, os *dogmata*, contesta o autor, não configuram "verdades reveladas por Deus".[4] O dogma não deve ser assumido como verdade porque "a liberdade completa de contradizer e desaprovar nossa opinião é a condição que nos justifica em assumi-la como verdadeira [...] e de nenhum outro modo pode

---

4 *Enciclopédia católica*, 1913, verbete Dogma.

um ser humano ter qualquer garantia racional de estar certo" (MILL, 1952, p. 276). A concepção milliana do conhecimento exclui, assim, o dogma do domínio da verdade: o dogma *não* é falível e *não* está aberto à discussão — logo, *não* é verdade.

Assim concebida, a verdade acaba por fazer da liberdade de expressão sua condição *sine qua non*. O que justifica a verdade de uma opinião é o teste. A epistemologia milliana, dizíamos, é falibilista. Entretanto, não se deve por isso achar que Mill fosse cético ou relativista. Não se trata de dizer que a verdade inexiste, muito menos de conceder que todas as crenças são igualmente verdadeiras. Para o falibilista, muito embora a certeza absoluta seja inalcançável ao conhecimento, a verdade não necessita de, portanto, ser abandonada. Existem crenças mais verdadeiras que outras e nós podemos descobri-las se as testarmos. E de que modo testá-las senão através do debate livre com teses que lhe sejam contrárias? A construção da verdade requer, portanto, alteridade e diversidade de opiniões.

De acordo com Mill, o falibilismo não é admitido pela maioria porque

> As pessoas [...] depositam [...] confiança ilimitada na [...] infabilidade do "mundo" em geral. E o mundo, para cada indivíduo, denota aquela parte do globo com a qual ele entra em contato [...]. A fé que se atribui à autoridade coletiva geralmente não vacila quando se percebe que outras épocas e países [...] pensavam, e ainda pensam, o exato oposto (ibidem, p. 275).

Para a maioria, seu conhecimento, porque compartilhado com o "mundo" em geral, é infalível. Porém, na verdade, o mundo não é unívoco. Variadas religiões e países nele coexistem; várias são, por conseguinte, as "maiorias" que o habitam. Ademais, pertencer a esta ou àquela maioria é fruto do acaso. O equívoco do homem comum é sua incapacidade de depreender o falibilismo a partir da constatação da situacionalidade geográfico-histórica do pensamento. Mill reputa que o estudo histórico deve diminuir a pretensão de certeza e universalidade de nossas visões. A infalibilidade da "autoridade coletiva" da maioria deveria se desestabilizar no momento em que percebemos que outros tempos e países pensam de modo diferente.

A tematização da maioria como fonte de opressão da individualidade é constante em *Sobre a liberdade*. Ao presenciar a emergência da sociedade de massa, no século XIX, Mill observava o nascimento de novos mecanismos de poder, que extrapolavam o esquema jurídico. O propósito de seu opúsculo, Mill adverte no primeiro parágrafo, é analisar os mecanismos pelos quais

> o poder [...] é exercido, pela sociedade, sobre o indivíduo. Raramente se formula esta questão, [...] que não tardará a ser reconhecida como a questão vital do futuro. [...] No estágio do progresso que as porções mais civilizadas da espécie adentraram, esta questão se apresenta sob novas condições e requer uma abordagem diferente (ibidem, p. 267).

Para compreendermos como a liberdade é possível, é mister uma nova abordagem filosófica, que dê conta "desta violência extra-legal [*lawless violence*]" que "a lei não alcança" (MILL, 2006, p. 177). No lugar do esquema Soberano-Lei da teoria política clássica, propõe-se uma abordagem mais analítica do que teórica, que não ignore a comunicação polimorfa do poder nas relações sociais. Cumpre-se, pois, denunciar que, a partir do século XIX, com o avanço da democracia e derrocada da monarquia, a representação jurídica do poder deixa de ser a mais apropriada. Doravante, o poder é exercido em nome de uma "autoridade coletiva", a maioria, que sem apelar à lei, passa a oprimir a expressão de sentimentos e palavras que lhe são reprováveis.

Seja como for, talvez fosse possível, reconhece Mill, contestar que, quando pretende silenciar os que a não se conformam, a maioria não pressupõe a infalibilidade de sua opinião. Antes, o que a leva a suprimir a expressão da minoria é a convicção de que suas opiniões e ideias são falsas. Neste caso, a objeção poderia ser assim formulada:

> Não há certeza absoluta, porém existe garantia suficiente para os propósitos da vida humana. Podemos, e devemos, para a orientação de nossa conduta, julgar nossa opinião verdadeira; não é senão isto o que fazemos quando proibimos homens malvados de perverter a sociedade com a propagação de opiniões que julgamos falsas e perniciosas (MILL, 1952, p. 276).

Todavia, ainda que admita o falibilismo e substitua "certeza absoluta" por "garantia suficiente", o objetor falha em perceber a relação que existe entre a doutrina epistemológica do falibilismo e a doutrina política da liberdade de expressão. De acordo com o falibilismo, a mera "garantia suficiente" da verdade também requer um exame atento das proposições contrárias. O corolário do falibilismo é, mais uma vez, transformar a liberdade de expressão em condição *sine qua non* da verdade: a verdade só se justifica contanto se esteja seguro de que "nenhum argumento disponível ou evidência relevante foi ignorado" (SKORUPSKI, 1991, p. 378). Eis, enfim, a resposta de Mill à questão central da epistemologia:

> [A] única maneira do ser humano alcançar um conhecimento completo sobre um assunto é através da escuta do que as pessoas das mais variadas opiniões têm a dizer e através do estudo de todos os modos por meios dos quais o assunto se manifesta [...]. Nenhum homem jamais adquiriu sabedoria de outro modo que não este [...]. O hábito arraigado de *corrigir e completar uma opinião através da colação com a opinião de outrem* [...] *é sua única fundação* (MILL, 1952, p. 276, grifo nosso).

É pela colisão com opiniões diferentes que o intelecto humano adquire conhecimento. O fundamento do conhecimento é, pois, a liberdade de expressão. Longe de transcendental, o fundamento é imanente à conversação dos homens e se ancora no debate público. Conhecimento e verdade não provêm da Revelação nem da Razão pura. São produtos histórico-sociais que se estabelecem no diálogo e que se sustentam à medida que o intercâmbio de informações se mantém aberto.

A verdade milliana é plural e multifacetada (cf. SKORUPSKI, 1991, p. 382). Ela se deixa mostrar por vários lados e torna-se mais acurada quando mais indivíduos a perscrutam. Eis aí outro liame entre pensamento livre e liberdade de expressão: não é sozinho que se conhece a verdade. Para alcançar a verdade, devemos nos juntar aos outros. O conhecimento do indivíduo é, pois, comunitário.

A filosofia milliana não é atômica. O indivíduo enquanto átomo isolado é uma ficção, um recurso teórico a que Mill não quer recorrer. Este ponto é digno de nota, pois não poucos são os que o ignoram e descrevem o sujeito milliano como átomo isolado, que rivaliza com a comunidade (vide GAIRDNER, 2008, p. 10). Mill valoriza a comunidade e sabe que a identidade humana é dialógica, ou melhor, sabe que o desenvolvimento de cada indivíduo reflete e depende da comunidade (cf. MILL, 1952, p. 294).

Na primeira parte de sua defesa, Mill conclui que quem perde com a ausência de liberdade de expressão não é somente a minoria, mas também a maioria. A justificação do conhecimento aumenta conforme sua extensão: quanto mais fatos conheço, mais verdadeiro e justificado é meu conhecimento. Logo, se a extensão deste domínio me é propositadamente constrangida, meu "desenvolvimento mental é paralisado" (ibidem, p. 282). Adiante, veremos que isto é uma constante. Sem liberdade não há desenvolvimento humano, de modo que toda a sociedade sai perdendo com a ausência de liberdade de expressão.

III. Da liberdade de pensamento e discussão: segundo ato

> Passemos agora à segunda divisão do argumento. Ao invés de supormos que qualquer uma das opiniões recebidas seja falsa, suponhamo-las verdadeiras e examinemos o valor que elas provavelmente têm, enquanto objeto de crença, quando a sua verdade não é aberta e livremente investigada (ibidem, p. 283).

Na primeira parte da defesa, estudamos a situação em que todos menos um estavam errados. Imaginemos agora o reverso. Suponha-se que noventa e nove por cento creem em X e que X é verdadeiro. A despeito de sua assustadora popularidade, há um homem que não acredita em X. Deveríamos, neste caso, dar ouvidos a este indivíduo? Se X já é a verdade, por que não silenciá-lo?

Para Mill, mesmo quando estamos na posse da verdade, a objeção contrária merece ser ouvida. A pessoa que discorda de mim me faz um favor, independentemente de sua objeção estar certa ou errada, pois me presenteia com a oportunidade de testar minha crença. E o teste, lemos alhures, é a única garantia que tenho de que minha crença não é falsa. Se o confronto com a objeção comprovou que minha crença X estava certa e que a não X era errada, isto não significa que o procedimento tenha sido debalde. Testar nunca é perda de tempo porque é com ele que se aumenta a força de minha convicção. Quanto mais testo X, mais seguro X se torna: se repetidamente submeto X a testes, e repetidamente X se prova verdadeiro, então maior é a probabilidade de que X continue a suportar testes futuros.

Suponhamos que haja no mundo um conjunto de dados empíricos consecutivos. Duas teorias foram inventadas a fim de explicar esta conjunção constante, e ambas, cada qual a seu modo, satisfazem este propósito. Qual das duas é digna de maior confiança? Com Mill, a resposta é simples: aquela cuja verdade tenha sido provada mais vezes. Dito de outro modo, é na teoria mais testada que se deve repousar maior confiança.

Estranho notar que este princípio milliano possa conflitar com o princípio de economia. Também denominado de princípio de parcimônia, o princípio de economia afirma que dentre duas teorias igualmente plausíveis, devemos preferir a mais simples. Ocorre que nada impede que a teoria mais testada seja a mais complexa. Aliás, é presumível que a teoria mais complexa, justamente porque envolve um maior número de teses, seja a mais disputável e, portanto, a mais testada. Neste caso, a filosofia de Mill, tomando a maior quantidade de testes como critério de seleção entre as teorias, situar-se-ia contra o princípio de parcimônia. Seja como for, visto que este representaria

apenas um dentre vários casos nos quais a aplicação do princípio de economia não é bem-sucedida, não nos delonguemos no assunto.

Mill acrescenta outro item na lista de benefícios provenientes da liberdade de expressão:

> Mas em qualquer disciplina onde a divergência de opinião for possível, a verdade depende de um balanço a ser encontrado entre dois conjuntos de razões conflitantes. [...] Deve-se mostrar porque a outra teoria não pode ser verdadeira, e até que se mostre isto, jamais entenderemos os fundamentos de nossa crença (ibidem, p. 284).

Além de asseverar a convicção, o teste aumenta a extensão de meu conhecimento de X. Explicando porque não X não é o caso, acabo entendendo melhor porque X é o caso. Nesse sentido, meu entendimento acerca das bases de minha crença é aprofundado.

Em última instância, o que está em questão é a liberdade de informação: liberar a circulação da informação, tanto as certas quanto as erradas, configura a situação que no jargão econômico chama-se de "ganha-ganha". Quando tudo está aberto à discussão, todos saem ganhando: quem apresenta a tese errada ganha porque se depara com a oportunidade de trocar o falso pelo verdadeiro; quem apresenta e defende a certa, adquire um aprofundamento da compreensão da verdade.

Conhecer crenças diferentes – ou mais amplamente, conhecer o diferente – é, pois, importante. Conhecimento, verdade e desenvolvimento humano emergem de um fundo social plural, sem o qual não se sustentam. Para que o eu se desenvolva e se aperfeiçoe, a presença de um outro é indispensável porque

> a diferença de um homem com outro é geralmente a primeira coisa que chama a atenção de cada um deles para a imperfeição do seu próprio tipo, para a superioridade do outro, ou para a possibilidade, mediante a combinação das vantagens de ambos, de produzir algo melhor do que cada um (ibidem, p. 301).

O indivíduo livre milliano, portanto, não é alguém que meramente "se asila do mundo" (*pace* ARENDT, 1991, p. 59). A liberdade, o desenvolvimento de si, se dá em concerto com os demais. O desvendamento do eu ocorre no meio da multidão; é pelo e com o outro que me conheço e desenvolvo. A "variedade de situações" é condição *sine qua non* para o "desenvolvimento humano" (MILL, 1952, p. 302). As faculdades intelectuais e morais que fabricam um indivíduo

"exercem-se apenas quando há escolha" (ibidem, p. 294). Para haver escolha, é preciso diversidade de estilos de vida, uma pluralidade de "*experiments of living*" (ibidem, p. 293). A existência do pensamento, do intelecto e do conhecimento humanos depende de condições sociais.

Ao testar minha crença com uma tese diferente, adquiro mais convicção, mais conhecimento e – eis um elemento novo – mais verdade. Outra vantagem do teste proporcionado pela discussão livre é a ampliação da verdade. Invalidar a objeção amplifica a verdade na medida em que sua falsidade requer verdade para ser rechaçada.

Além de multifacetada, a verdade milliana é fragmentária. Mill a concebe como que dividida em partes, o que possibilita, por seu turno, uma descontinuidade. Contudo, disto não se segue que o conhecimento não seja cumulativo. Porquanto mesmo que a passagem de um paradigma teórico para outro ocorra mediante uma ruptura (o que, aponta Kuhn, geralmente é o caso), é inegável que a formulação deste depende daquele. Não há criação científica *ex nihilo* (cf. ibidem, p. 289). Ainda que a transição a um novo paradigma seja, na medida em que não segue qualquer princípio em voga, descontínua a outro antigo, ela, precisamente por não segui-lo, se remete negativamente a ele.

Alguém poderia objetar a Mill que, não obstante as vantagens da liberdade de pensamento e discussão, quiçá fosse melhor não largar a difusão de informação ao completo *laissez-faire*. "Sem dúvida" – argumentaria o opositor – "concordo que o debate seja necessário ao progresso e que as informações equivocadas são indispensáveis. Mas não julgo que, por conta disso, justifica-se a disponibilização indiscriminada destas últimas a todos. Existem pessoas cujo preparo intelectual é insuficiente para enfrentar a falsidade. A elas, a informação equivocada, além de nenhum ganho acrescentar, possui o inconveniente de poder desviá-las para sempre do caminho da verdade. Nesses casos, o debate livre é mais maléfico que benéfico. Portanto, creio que o mais correto é destinar as informações de falsidade corruptora apenas aos intelectualmente capacitados".

Mill repugna essa atitude porque a considera contraproducente. Ela sabota aquilo mesmo que pretendia defender: o progresso do conhecimento. Ao confinar o desenvolvimento do conhecimento a uma elite, um número considerável de contribuintes é excluído. É possível que um deles se tornasse um grande gênio, um ajudante excepcional na busca pela verdade. Todavia, se excluído das discussões intelectuais, tal gênio se perde. Em segundo lugar, não esqueçamos que o falibilismo também vale para a *intelligentsia*, igualmente suscetível ao erro. Logo, nada garante que eles não errem na hora de escolher

quem atende e quem não atende ao critério de ser intelectualmente preparado (isto é, quem pode e quem não pode participar do debate público).

Ademais, o próprio critério de seleção é profundamente problemático. Que requisitos haveriam de ser cumpridos para que um sujeito se classificasse como intelectualmente capaz? E a quem delegar a tarefa de classificar os homens? Esta decisão é ainda mais espinhosa que aquela e, ainda por cima, perigosíssima. Com efeito, é preferível deixar que a informação corra solta do que confiar o futuro do conhecimento a uma classe privilegiada da população porque "qualquer elite [...] irá desenvolver interesses coniventes a sua classe social e doutrinas ideológicas incriticáveis que os sustentem" (SKORUPSKI, 1991, p. 386).

Resumidamente, vimos que testar uma crença é desejável porque gera mais convicção, mais conhecimento e mais verdade. Agora, o último argumento que Mill usa em sua defesa avança a tese de que é pela discussão livre que as crenças ganham significado:

> [P]ode-se pensar que isto [*sc.* a ausência de discussão livre] seja apenas um mal intelectual, e não moral, que não afeta o valor das opiniões [...]. O fato, contudo, é que não apenas os fundamentos da opinião se perdem com a ausência de discussão, como também seu próprio significado (MILL, 1952, p. 285).

Com o cerceamento da discussão, o próprio caráter da crença é afetado. De acordo com Mill, a crença vira então uma palavra vazia, uma fórmula a que se apega irrefletidamente. A ausência de um espaço de livre discussão macula o pensamento e estorva o desenvolvimento moral de si. Se não é mais solicitado a se exercitar, o pensamento atrofia. A consciência fica condenada, pois, a um papel eminentemente passivo:

> Mas quando a crença se torna um credo hereditário, a ser recebida apenas passiva e não ativamente – quando o espírito não mais é solicitado [...] a exercitar seus poderes vitais com as questões apresentadas pela crença, a tendência é esquecer tudo que há na crença a não ser seus esquemas (ibidem, p. 286).

Se a consciência não é mais convidada a pôr uma dada teoria em questão, a teoria cessa de ser pensada e passa a ser aceita sem mais. Sem dúvida, continua a ser uma crença, porém há uma diferença muito grande, segundo Mill, em acreditar em algo porque você, após ter pensado e inquirido acerca de sua validade, concluiu que ele é o caso, e acreditar simplesmente porque outros lhe mandaram. No primeiro caso, você testou a teoria, ou seja, submeteu-a ao

método experimental e desenvolveu seu pensamento crítico. Com isso, você a dotou de significado e verdade, duas qualidades que só a experiência é capaz de formar. Conferiu-a, assim, com aquele "respeito sincero que a razão atribui apenas àquilo que se submeteu ao teste do debate livre e aberto" (KANT apud ARENDT, 1992, p. 32). No segundo caso, é até possível que o indivíduo creia naquilo que foi compelido a crer, assim como é igualmente possível crer em um dogma sem nunca tê-lo questionado. Porém, de acordo com a epistemologia milliana, semelhante crença não "merece o nome de conhecimento", pois carece tanto de verdade quanto de significado (MILL, 1952, p. 288).

Crenças irrefletidas, por não exercitarem o pensamento, não são interiorizadas pelo indivíduo que as recebe. Apenas se sedimentam sobre a consciência, sem transformá-la ou aperfeiçoá-la. É de se supor, portanto, que a sociedade onde os indivíduos são privados de empregar a razão no debate público seja uma sociedade sem pensamento crítico:

> Veem-se então os casos, tão frequentes em nossa era a ponto de ser maioria, em que o credo permanece como que fora do espírito, incrustando e o petrificando contra [...] as partes mais elevadas de nossa natureza; exercendo seu poder [...] como uma sentinela que se aloca sob o espírito e o coração, a fim de garantir que permaneçam ocos (ibidem, p. 286).

A fortiori, a ausência de livre discussão implica o extermínio da própria individualidade. É nesse contexto que se insere a afirmação do autor de que na China do século XIX não existiam indivíduos (cf. ibidem, p. 87). A noção de indivíduo, segundo Mill, resguarda dentro de si certa opacidade e oposição em relação ao meio. O Estado que não disponibiliza um espaço de interação onde a livre discussão possa ser conduzida em concerto ameaça a manutenção da individualidade porque não proporciona mecanismos de desenvolvimento para o pensamento crítico. As pessoas que não são instigadas a examinar criticamente os preceitos de sua conduta não são, a rigor, indivíduos. Mill era profundamente avesso à obediência cega porque acreditava que somente com o pensamento crítico o progresso e desenvolvimento humanos eram possíveis.

Não admira, pois, que a censura foi um denominador comum a toda espécie de tirania que até hoje se conheceu. Como afirmava Kant, mantidos na menoridade, os homens são mais facilmente manipuláveis. A impossibilidade de discutir livremente opera como sentinela sob o espírito, que o impede de alçar voo próprio. A incapacidade de fazer uso do próprio entendimento, *O que é o esclarecimento?* já o dizia, é não só do homem medroso de si como também do governante, que impede a livre discussão (cf. KANT, 2010, p. 407).

Mill alertava que a massificação das sociedades europeias punha a individualidade em risco; "no presente, os indivíduos desapareceram na multidão" (MILL, 1952, p. 81). *Mutatis mutandis*, é no pensando de Adorno que seu alerta ecoará quase um século mais tarde. Segundo este, a sociedade de massa "perfaz-se sempre pela subjugação de alguns por muitos: a opressão da sociedade exibe [...] os traços da opressão exercida por um coletivo. É essa unidade de coletividade e dominação [...] que se sedimenta nas formas de pensamento" (ADORNO, 2005, p. 39). A sedimentação do pensamento, como opressão da sociedade sobre o indivíduo, foi um fenômeno da sociedade de massa cuja crítica aproxima a teoria liberal de Mill com o pensamento frankfurtiano.

IV. Da liberdade de pensamento e discussão: terceiro ato

> Até aqui consideramos apenas duas possibilidades: que a opinião adotada era falsa, e por conseguinte, que a outra era verdade, ou que a opinião adotada era verdade, e que um confronto com a opinião errada era essencial à apreensão clara e ampla compreensão de sua verdade. No entanto, há um caso mais comum que estes dois (MILL, 1952, p. 288).

Os dois casos que analisamos até agora não representam, de acordo com Mill, o mais comum. Geralmente, não é o caso que todos menos um estejam certos, tampouco que estejam errados. No mais das vezes, o que acontece é que todos estão um pouco certos: "as doutrinas conflitantes, ao invés de uma ser verdadeira e a outra falsa, partilham a verdade entre elas" (ibidem, p. 288).

Num tal caso, a liberdade de expressão permanece tão imprescindível quanto antes. A manutenção do debate diversificado de opiniões fornece a cada uma "o restante da verdade da qual cada doutrina possui apenas uma parte" (ibidem, p. 288). Tudo se passa, portanto, como se a verdade se encontrasse dividida entre os homens, o que novamente reforça seu caráter fragmentário. A verdade completa então resultaria da confluência das verdades parciais espalhadas nas opiniões individuais. Sendo assim, mais uma vez, o diálogo é condição *sine qua non* da verdade. Visto que cada opinião em isolado é parcial, um intercâmbio com opiniões diferentes é preciso. Ademais, nada mais natural que nossas opiniões estejam, via de regra, fadadas à parcialidade, visto que a verdade somente nos é acessível a partir de *um* ângulo circunscrito.

Tendo explicitado esses três casos, o filósofo conclui a defesa da liberdade de expressão com a estipulação de um limite: as "opiniões perdem sua imunidade quando [...] sua expressão constituiu uma instigação positiva para algum ato danoso" (ibidem, p. 293). Liberdade, portanto, não se confunde com permissividade irrestrita. Desmentindo as críticas com que Williams o ataca, Mill não considera que um debate livre anárquico é garantia da verdade (vide WILLIAMS, 2002, p. 212 e ss). Decerto que para ele a "discussão livre" é condição *sine qua non* da verdade. Todavia, o que por aqui se designa de discussão livre comporta limites, por mais vagos que sejam.[5]

Quem descobre como fabricar uma bomba misturando sal e óleo de cozinha é passível de ter sua liberdade de expressão constrangida ao querer divulgar sua receita em rede nacional, pois sua expressão instigaria dano à sociedade. O cerceamento da liberdade de expressão é, pois, justificável quando provoca dano à sociedade.

v. Conclusão

Conclui-se, pois, que a liberdade de expressão é imprescindível para o desenvolvimento científico-humano. A liberdade de expressão é o único meio de justificar e salvaguardar o conhecimento e a individualidade. Desfazendo a noção de que o liberalismo implica a atomização dos homens, Mill postula que o conhecimento e a descoberta da verdade são atividades essencialmente comunitárias. Nesse sentido, defender a liberdade de expressão é preciso porque é a partir dela que a verdade e o eu se desenvolvem. A ausência de liberdade de expressão confisca dos indivíduos não só a verdade como também aquela benção tão cara a cada um de nós: a chance de poder se descobrir, desenvolver e expressar sua individualidade.

---

5 Eis os vagos limites que Mill estipula para a liberdade de expressão: "*free expression of all opinions should be permitted, on condition that the manner be temperate, and do not pass the bounds of fair discussion*" (p. 292). Esta vagueza, contudo, é proposital; a fim de delinear um modelo político aplicável a inúmeros contextos sociais, Mill formulou sua doutrina da liberdade em termos largos. No que exatamente consiste uma "fair discussion", e pelo que se define o conturbado conceito de "dano", cumpre à sociedade discutir. De sorte que o que constitui dano a uma sociedade não necessariamente o constituirá noutra; a noção de dano é culturalmente variável.

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. Conceito de Iluminismo. In: *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 2005. (coleção Os Pensadores).

ARENDT, Hannah. Freedom and Politics. In: DAVID, Miller (Ed.). *Liberty*. Oxford Readings in Politics and Government. New York: Oxford University Press, 1991.

_____. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago, 1992.

GAIRDNER, William. Poetry and the Mystique of the Self in John Stuart Mill. *Humanitas*, Maryland, v. XXI, 2008.

KANT, Immanuel. Resposta à questão: o que é o esclarecimento?. Trad. de Vinicius de Figueiredo. In: MARÇAL, Jairo (Org.). *Antologia de textos filosóficos*. Paraná: SEED, 2010.

MILL, John Stuart. On Liberty. In: *J. S. Mill*. Chicago: Enciclopédia Britânica, 1952. (coleção Great Books of the Western World, v. 43).

_____. *Collected Works*. Indiana: Liberty Fund, 2006, v. XVIII.

SKORUPSKI, John. *John Stuart Mill*. Nova York: Routledge, 1991. (coleção The Arguments of the Philosophers).

WILLIAMS, Bernard. *Truth and Truthfulness*. Nova Jersey: Princeton, 2002.

Gustavo Hessmann Dalaqua – Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná.
gustavodalaqua@yahoo.com.br

A crítica radical de Espinosa como autoproblematização

Dario Galvão

Resumo:

Pode-se ler que, em sua principal obra, a *Ética: demonstrada segundo a ordem geométrica*, Espinosa se vê obrigado a explicar como é possível a ideia da transcendência se originar do mundo da absoluta imanência. O problema central abordado neste trabalho é colocado com a inversão dessa pergunta: como, no seio de um mundo transcendente, ou seja, um mundo que toma a transcendência como princípio fundamental de explicação da vida em sua totalidade, faz-se possível surgir a ideia da imanência, seu oposto e contraditório? Dessa forma, buscamos compreender as *condições de possibilidade* da crítica radical espinosana à tradição. Para isso, procura-se fazer um exame dos elementos constitutivos desse movimento crítico, com o qual veremos a necessidade de ser considerada a experiência, a partir da ideia de autoproblematização, para um entendimento mais rico da questão.

Palavras-chave: Espinosa – Ética – autoproblematização

Cada ação individual, cada modo de pensar individual provoca horror;
é impossível calcular o que justamente os espíritos mais raros, mais seletos,
mais originais da história devem ter sofrido pelo fato de serem percebidos
como maus e perigosos, por perceberem a si próprios assim.
(Nietzsche, *Aurora* §9)

Seria impossível calcularmos o que sofreu Espinosa no decorrer de sua vida. Como Nietzsche parece nos sugerir no trecho acima, é bem provável que não haja régua conveniente para tal avaliação. Espinosa escreve no *Tratado da emenda do intelecto* sobre uma doença terminal, um estado de proximidade com a morte contra a qual lutava com todas as suas forças (ESPINOSA, 1973, §7). Se não podemos compreender por completo seu sofrimento, ao menos deveríamos ser capazes de nos aproximar desse entendimento. Por que não perguntar: afinal, o que sofreu Espinosa?

Alguns fatos podem nos ajudar: excomunhão do judaísmo aos 24 anos, com promulgação em tom odioso como "maldito seja de dia e maldito seja de noite, maldito seja em seu deitar e maldito seja em seu levantar".[1] Exclusão espiritual, que na época representava também exclusão política e econômica. Não se saía do meio religioso sem sair do econômico, de modo que Espinosa foi obrigado a abandonar os negócios do pai. E conforme desenvolve sua obra filosófica, a exclusão é sofrida até mesmo no universo científico. Podemos ver esse processo de exclusão como consequência da "ação individual" e do horror que ela provoca, como Nietzsche nos aponta. Espinosa buscava a ruptura, eis um importante elemento para entendermos seu sistema filosófico.

Sem dúvida, a produção de Espinosa incomodou profundamente toda a civilização ocidental. Teses explícitas de sua principal obra, a *Ética: demonstrada segundo a ordem geométrica*, abalaram fundamentos seculares cruciais à tradição judaico-cristã. Alicerces responsáveis pela organização de toda a experiência até então. O filósofo refuta teses como a existência de um deus transcendente, ser externo ao mundo, que seria responsável pela criação e ordenação contínua deste e sobre o qual possuiria total liberdade de atuação e interferência. Essa refutação é um exemplo, e talvez o mais fundamental, da desorganização que a filosofia de Espinosa traz à sociedade à qual pertence.

---

1 Herem – anátema – pronunciado contra Espinosa, em 27 de julho de 1656. Informação encontrada no texto de orelha da edição de *Ética*, publicada pela editora Alternativa, em 2010, com tradução de Tomaz Tadeu.

É precisamente pela radicalidade da crítica à cultura que a filosofia de Espinosa sofre dura resistência de seus contemporâneos. Ela atinge ideias que dirigem o modo como o homem se relaciona com o mundo, em seu sentido mais íntimo. Trata-se de um ataque totalizante ao modo de interpretação desse mundo, comum à longa tradição ocidental. Abala princípios que sustentam sua dotação de sentido e todas as suas valorações. São ideias não aparentes que, de tão enraizadas na cultura, moldam a experiência mesmo daqueles que acreditam não compartilhá-las. É então forjada a imagem do filósofo: um monstro do qual todos devem se manter longe, protegidos e a salvo.

Que forças se digladiam no interior daquele que se recusa a acatar normas do grupo ao qual pertence em benefício de uma investigação acerca da própria individualidade? É razoável pensar que esse movimento de renúncia ao todo pode acontecer em diferentes graus nos diferentes indivíduos. Inclusive, é possível que homem algum possa livrar-se por completo dessa tensão. Entretanto, deve-se atentar para a particularidade de Espinosa nesse processo: a radicalidade de sua crítica. O filósofo faz oposição a verdades inquestionáveis e mostra erro e fraqueza naquilo em que a tradição se considerava mais forte.

É a respeito das *condições de possibilidade* dessa crítica radical que trataremos nesse texto. Buscaremos compreender como Espinosa é capaz de efetivar tamanha crítica às raízes da cultura, na qual ele próprio foi constituído. Se toda produção de saber é determinada por essas raízes e, sobretudo, se a própria possibilidade da experiência do mundo passa por essa espécie de "grelha comum de compreensão", como é possível abalar seus alicerces? Como fazer a crítica dos fundamentos da tradição, se toda forma de pensamento e, portanto, de crítica, passa necessariamente por eles? Qual é o ponto de apoio de Espinosa?

Podemos colocar esse mesmo problema partindo de dois conceitos opostos da leitura da filosofia crítica espinosana: a imanência e a transcendência. O mundo imanente é completo e dotado de plenitude em si mesmo, organizado a partir de seu interior. No transcendente, o princípio ordenador do mundo está além ou fora dele. Pode-se ler que, ao defender a tese de Deus imanente ao mundo, Espinosa se vê obrigado a responder "como e por que um universo da imanência absoluta dá origem *em seu seio* [...] à transcendência, que é seu antípoda?" (SANTIAGO, 2009b; grifo nosso). A resposta é dada no "Apêndice I" da *Ética* e não nos interessa tanto quanto a pergunta. Para esse texto, é relevante pensar o problema pela inversão dessa pergunta: como no seio de um mundo ao qual Deus é transcendente, ou seja, um mundo que toma a transcendência como princípio fundamental de explicação da vida em sua totalidade, é possível surgir a ideia da imanência, seu oposto e contraditório?

Pensarmos sobre as condições de possibilidade da crítica radical espinosana, interior à cultura, é pensarmos como a ideia da imanência pode ser produzida e, o mais importante e complicado, como ela pode transformar a experiência. Uma forma de solucionar esse problema seria considerarmos que Espinosa opera um escape da totalidade da ordem da tradição e, assim, torna possível a denúncia da falsidade daquilo que se diz por verdadeiro.

No entanto, a ideia de que é necessário escapar da totalidade da ordem da tradição para fazer a crítica é equívoca. É um pensamento superficial, que se mostra incoerente em suas consequências. A crítica total espinosana deve ser compreendida como interior à cultura, apesar das dificuldades de pensá-la como tal. Como é possível conceber um homem absolutamente fora de sua cultura? Para imaginarmos isso, teríamos que considerar uma total incomunicabilidade entre Espinosa e seus contemporâneos, o que é absurdo. Espinosa se apropria da linguagem e do modo de pensar comuns a seu tempo, e somente a partir disso opera a crítica, a transformação.

Evidentemente, podemos pensar que Espinosa se coloca em uma certa exterioridade em relação ao senso comum, seja dos valores da vida ordinária, seja da sociedade científica. Entretanto, há algo no interior da cultura de que Espinosa se utiliza para a construção de sua nova forma de vida, explicitada na *Ética*. A crítica radical ocorre em um processo de questionamento dos pilares da civilização, a partir de uma investigação de si mesmo, em um movimento que chamaremos de *autoproblematização*. Com a ajuda dessa noção, a dificuldade de pensarmos a crítica radical interna dissolve-se. Existe a possibilidade da criação de uma nova forma de interpretação e valoração, ou seja, de uma nova forma de vida, que emerge de um processo de autorreflexão. O indivíduo, então, seria capaz de enxergar um jogo de tensão inerente aos pilares, abalá-los e reorganizar toda a experiência.

A questão levantada no começo deste texto, a respeito do sofrimento daquele que se opõe a velhos ideais e tenta produzir uma nova forma de vida, servirá para melhor compreendermos a dinâmica da autoproblematização. O sofrimento do "pensar individual" mostra-se consequência de um conflito não apenas na relação com outros homens, mas também na relação consigo mesmo. O movimento de perceber a si próprio como mau e perigoso, indicado por Nietzsche, nos evidencia que aquele que cria o novo não o faz sem que, ao mesmo tempo, ele próprio seja destruído. O novo se dá a partir do antigo, num duplo movimento de destruição e construção. Há uma tensão contínua na experiência da crítica, expressa no conflito entre os ideais individuais e os coletivos. Ao pensar na individualidade, Espinosa causa horror a si mesmo, pois a tradição o constituiu para sentir horror a toda manifestação de

individualidade. Trata-se de um jogo extremamente perigoso em que o risco de vida torna-se iminente.

O presente texto possui dois momentos. No primeiro, procuraremos explicar a possibilidade de realização da crítica radical a partir de dois elementos centrais da filosofia de Espinosa: a *norma de verdade das matemáticas* e o *ideal de natureza humana mais firme*. Ao final dessa exposição, notamos a insuficiência da consideração do problema nessa perspectiva. No segundo momento, procuramos suprimir essa insuficiência ao inserir a dimensão da experiência a partir da ideia de autoproblematização.

1. Pontos de apoio da crítica

O projeto espinosano é fortemente determinado pela resposta a um profundo "para quê?", que se mostra na forma de um ideal de natureza humana. Esse elemento em momento algum deixa de operar no interior da crítica e, sobretudo, parece determinar a direção de todo o esforço crítico.

No *Tratado para emenda do intelecto*, Espinosa escreve a respeito da finalidade de sua filosofia: "o fim ao qual tendo: adquirir uma natureza humana assim" (ESPINOSA, 1973, §14), uma "natureza humana muito mais firme" (ibidem, §13). Para o filósofo, a partir do momento que o homem concebe como atingível uma natureza mais firme que a sua, o fim de toda ação humana deve ser a realização do aumento de firmeza de sua própria natureza.

Não se trata de um ideal utópico, mas de um ideal de superação individual. Não diz respeito a uma natureza humana em geral, mas a uma natureza humana de cada indivíduo, de tal forma que os caminhos para o aumento de força só podem ser entendidos para cada singularidade. É para o aumento de felicidade (que pode ser vista também como liberdade e beatitude) que tende toda a filosofia de Espinosa. Essa busca figura-se como o novo princípio organizador da reflexão filosófica para Espinosa e, portanto, de sua crítica radical.

> Ora, se o problema que antes de todos Descartes se coloca é o problema da certeza na ciência, o problema que antes de todos Espinosa se coloca é o problema da saúde da alma, da verdadeira liberdade e da beatitude (DELBOS, 2002, p. 20).

Espinosa não se mobiliza para encontrar no mundo o caminho para a verdade científica, uma certeza indubitável, uma pedra fundamental sobre a qual todo o conhecimento humano seria reformado e reerguido, o grande edifício

da ciência. Para ele, todo problema que não sirva para a busca da felicidade do homem não merece atenção. O seu problema fundamental é o problema ético: o que fazer para ser feliz?

Assim, o filósofo invoca a atenção e o trabalho intelectual para a busca pelo conhecimento da natureza humana, em vista de apreender as condições necessárias para realizar as potencialidades inerentes a tal natureza. É natural que todo o projeto crítico de tamanha radicalidade possua, por conseguinte, alto grau de incerteza em relação àquilo para o que se é lançado. Não se sabe muito sobre o novo quando ainda habita-se o solo antigo. A busca espinosana inevitavelmente adquire essa condição de incerteza. Então, cabe a pergunta: em que conhecido apoia-se Espinosa para ir rumo ao desconhecido, ao novo?

Seria a matemática uma resposta suficiente a essa pergunta?

No "Apêndice I" da *Ética*, Espinosa escreve que se não fosse a "outra norma de verdade" (ESPINOSA, 2010, p. 67) mostrada pela matemática, os homens permaneceriam para sempre na ignorância.[2] Não é difícil perceber o importante papel da matemática no pensamento espinosano e em toda a sua obra. A *Ética*, a principal delas, é feita a maneira dos geômetras, com definições, axiomas, proposições e demonstrações no tradicional estilo euclidiano. Vê-se que a matemática propicia um certo "despertar filosófico": denuncia o conhecimento falso da ignorância e aponta o caminho do conhecimento verdadeiro.

É inegável a natureza de fundamento que a matemática tem na filosofia de Espinosa. Entretanto, para entendermos como ocorre essa fundamentação é necessário compreendermos o que Espinosa quer dizer com *norma de verdade*. É a ela que se atribui a valor de fundamentação, e não à matemática em geral.

A matemática possui uma função pedagógica. Ela nos ensina um modo de pensar específico. Todo tipo de conhecimento, para Espinosa, deve alimentar-se de algo do conhecimento matemático. Uma apropriação não das verdades que ela traz, nem de sua aplicação incondicional a uma compreensão rigorosa da natureza, que se tornaria "matematizada". Não isso, mas uma aprendizagem a respeito de uma postura, de um procedimento epistemológico. O valor da matemática para o movimento crítico espinosano está na didática do pensamento.

---

2 "Essa razão [a tese da infinita superioridade do juízo dos deuses] teria sido, sozinha, realmente suficiente para que a verdade ficasse para sempre oculta ao gênero humano, se a matemática, que não se ocupa de fins, mas apenas de essências das figuras e de suas propriedades, não tivesse mostrado aos homens outra norma de verdade" (ESPINOSA, 2010, p. 67).

Trata-se de uma disciplina que "não se ocupa de fins, mas apenas de essências das figuras e de suas propriedades" (ibidem). Ela trabalha com definições reais e genéticas de seus objetos. Conhecer é conhecer pela coisa em si ou por suas causas (ESPINOSA, 1973, §19). O matemático é um homem que sabe pensar de maneira não finalista. O conhecimento de uma figura geométrica não envolve, em momento algum, a causa final, aquilo para o que a coisa tenderia ou deveria tender. Ou seja, o conhecimento não envolve uma ideia de fim que estaria presente na essência do objeto de estudo.

O pensamento não finalista que Espinosa apreende da matemática e aplica sobre a questão ética do ser humano é extremamente contraditório ao pensamento vigente no século XVII, no que diz respeito ao âmbito da moral. Esta, sustenta-se na afirmação de um conhecimento finalista a respeito do homem. Para a tradição religiosa, o homem é um ser que nasceu para cultuar os deuses e, com base nisso, há todo um sistema ético.

Com a matemática, Espinosa aprende a pensar a essência de cada coisa conforme ela é, e não conforme se quer que ela seja. Como esclarece Marilena Chaui, opera-se uma verdadeira "construção intelectual de seus objetos", analisando as causas eficientes ("maneira como são produzidos") e suas propriedades (CHAUI, p. 37). Um quadrado é como ele é, um quadrado. Não se aplica sobre o quadrado qualquer espécie de valoração finalista, como se o quadrado pudesse ser, por exemplo, um círculo.

Segundo o próprio filósofo, sua intenção na *Ética* é tratar do homem e de Deus como se estivesse tratando de triângulos e círculos. Isso significa dizer que:

> [...] deles oferecerá definições reais, dando-nos a conhecer apenas pelo intelecto, suas causas e efeitos necessários, sua origem e a maneira como suas essências e existências são produzidas (ibidem, p. 38).

Interpretemos o que acontece aqui: Espinosa acredita que o conhecimento rigoroso de si é um meio potente e, sobretudo, o mais eficaz para a realização da perfeição da natureza humana. Segundo a tradição, a natureza humana possui a marca essencial da servidão a Deus acima de tudo. Para refutar isso, Espinosa precisa destruir toda uma forma de saber que, segundo ele, refugia-se na ignorância (ESPINOSA, 2010, apêndice I), e propor uma nova forma de conhecimento de si e do mundo, apropriando-se da norma de verdade da matemática.

Vemos aí o duplo movimento do projeto ético espinosano: a denúncia de um tipo de conhecimento falso, que leva à submissão e à ignorância; e a afirmação de um tipo de conhecimento verdadeiro, que leva à realização

da suprema felicidade humana. Nessa perspectiva, a matemática nos aparece como forte candidata para solução de nossa pergunta sobre as condições de possibilidade da crítica radical.

* * *

Aqui, chegamos a vislumbrar a primeira tentativa de solução do problema das condições de possibilidade da crítica. A crítica poderia ser radical e interior à cultura da seguinte forma: o filósofo acorda um dia insatisfeito com a ordem vigente, deseja algo diferente, uma forma de vida completamente nova, e encontra na matemática um caminho para essa transformação. A matemática é um instrumento que lhe está disponível no interior da cultura. Apoiado em um modo de pensar matemático, o filósofo refutaria toda a visão ética vigente e construiria algo novo em seu lugar.

Ficarmos satisfeitos com essa hipótese, no entanto, seria cometer um crime contra a filosofia de Espinosa. Seria perder toda a sua riqueza e contentarmo-nos com uma análise superficial que, talvez, no final deste texto, poderíamos concluir como equívoca.

Onde se encontra, nessa hipótese, a consideração de todo aquele sofrimento inerente à condição do indivíduo crítico, que tratamos na introdução? O enorme sofrimento, que Espinosa coloca como uma "doença terminal" (ESPINOSA, 1973, §7), não nos apontaria para uma série de impeditivos no processo de crítica radical? Não deveríamos, então, procurar pelas condições de possibilidade da crítica também na dinâmica do sofrimento?

Sem dúvida, parte de nossa resposta encontra-se na matemática e na reflexão sobre a possibilidade de realização de uma natureza humana mais firme. Todavia, precisamos ir além. A crítica espinosana não é suficientemente compreendida a partir desses dois elementos. O problema é mais complexo do que um simples despertar filosófico, segundo o qual a possibilidade da crítica viria de um caminho claro e evidente, como decisão de uma vontade que age sem limitações, ou seja, que tudo pode e vai para onde bem entender. As condições de possibilidade da crítica devem ser investigadas no interior da experiência do indivíduo. É lá que realmente acontece a crítica.

Questionemo-nos, portanto, pela experiência vivida pelo indivíduo crítico. Nela, a norma matemática torna-se um elemento dentre outros atuantes. Apesar de não perder seu estatuto de fundamentação da crítica, possivelmente ela deixa de ser o único ponto de apoio, já que a própria experiência será também responsável por grande parte do material mobilizado na crítica, tanto negativa como positivamente. A experiência mostrará problemas evidentes no

modo de vida da tradição,[3] assim como mostrará caminhos que podem ser seguidos para a construção de uma nova forma de vida. Certamente, a construção do novo modo de vida, em Espinosa, não se limita ao pensamento matemático. Antes disso, Espinosa empenha-se na construção de uma melhor forma de se estar no mundo, um modo de ser feliz.

> Seria possível assinalar, além da matemática, ainda outras razões (seria supérfluo enumerá-las aqui) que podem ter levado os homens a tomarem consciência desses preconceitos comuns, conduzindo-os ao verdadeiro conhecimento das coisas (ESPINOSA, 2010, p. 67).

O filósofo fala sobre "outras razões", além da matemática, que poderiam levar os homens a uma tomada de consciência. Em seu texto "O filósofo espinosista precisa criar valores?", Homero Santiago defende que a experiência deve ser compreendida como uma dessas outras razões. Apesar de reconhecer a dificuldade de assumirmos que a experiência ensinaria uma norma de verdade como a da matemática, Santiago não deixa de colocar um peso muito significativo à experiência na realização da crítica espinosana.[4] De tal forma que corremos o risco de sermos superficiais se fizermos uma reflexão sobre a crítica sem dar a devida atenção a ela.

> A nosso ver, na coadunação da matemática com essas outras causas reside o mais profundo de nosso problema, que é menos a própria negação [do sistema explicativo da tradição] que a sua condição de possibilidade: como um homem pode conseguir, nem digamos negar, mas tecer um questionamento que torne pensável algo diferente da superstição dada? (SANTIAGO apud MARTINS, 2009a, p. 199).

Santiago parece nos apontar um caminho para solução de nosso problema. Ele nos mostra que, em Espinosa, para pensarmos as condições de possibilidade da produção de uma nova forma de pensamento, devemos investigar não só a matemática, mas também essas "outras razões", nas quais a experiência deve ser incluída.[5]

---

3 Sobre isso, ver o tema "O protesto da experiência" em SANTIAGO, 2007a, p. 137.

4 "É difícil dizer que a experiência ensine uma norma de verdade (como a matemática), mas nos dois casos importa é que ela nos force a 'abrir os olhos' para a incoerência e quiçá a falsidade do sistema em que estamos e no qual acreditamos [...]." (SANTIAGO, 2007a, p. 138)

5 Neste texto faremos como Santiago no texto citado, trataremos apenas da experiência no que concerne a essas "outras razões".

II. A autoproblematização

Qual seria, então, a dinâmica interna desse movimento crítico radical?

> Entretanto, não é sem razão que usei destes termos: se pudesse seriamente deliberar. Porque, ainda que percebesse mentalmente essas coisas com bastante clareza, nem por isso podia desfazer-me de toda a avareza, concupiscência e glória (ESPINOSA, 1973, §10).

Nesse trecho, Espinosa nos mostra algo muito importante para a continuação deste texto. O movimento crítico, que pode ser entendido como um movimento de transformação, não decorre facilmente de uma simples decisão de transformar-se. Ainda que o filósofo perceba que o que é tido como "bem" na vida comum, é, na verdade, um "mal", o movimento de negação desses valores é algo muito difícil. Livrar-se por completo da avareza, concupiscência e glória, bens compreendidos na vida comum, significa livrar-se de sua própria natureza, daquilo que o constitui inclusive durante seu processo crítico. Segundo Espinosa, no §3 do *Tratado*, a busca pelo bem verdadeiro é impossível se permanecemos presos aos bens da vida comum, que se mostraram como males. Entretanto, o antigo não pode ser simplesmente deposto de imediato, por força da vontade. Diante disso, como prosseguir na crítica?

A dinâmica da crítica interna ao indivíduo deverá acontecer num duplo movimento: destruição daquilo que não se considera mais interessante para a vida e construção de um novo edifício sobre o qual se viverá. É um processo de busca pelo aumento de potência, ainda que se tenha o novo como incerto. A crítica, dessa forma, mostra-se como uma experiência do afastamento do "comum". O indivíduo encontra um descompasso entre o que lhe é dito na tradição e a sua experiência.

> Esse descompasso perturba, faz duvidar, suspeitar e, no limite, sugere uma novidade, ao menos a possibilidade de se construir algo novo. Um abalo (mais ou menos violento) na estrutura a que nos encontramos presos (e a consequente incerteza quanto ao futuro no interior dela) acarreta um desprendimento paulatino com relação a tal estrutura, que no *Tratado da emenda* tem o nome de "vida comum". É desprendendo-se da vida comum e de seus grilhões que se pode pensar algo novo (SANTIAGO, 2007a, p. 138).

Começamos a nos aproximar de um entendimento que explicaria a possibilidade do surgimento de uma nova forma de vida, sem cairmos na ideia de que

se daria a partir do nada, *ex nihilo*. Nos parece necessário procurá-la naquilo que chamamos de solo antigo, ou seja, na forma de pensar anterior à crítica. Vejamos agora como se passa esse movimento de autoproblematização, no qual abre-se uma possibilidade para reorganização radical da própria forma de pensar. Entender esse movimento é entender as condições de possibilidade para a crítica radical espinosana.

> Essa inflexão de sentido ou mudança de direção caracteriza-se como uma *volta contra si mesmo*, uma reflexão, e, nesse sentido, uma *inversão* de rota, um dobrar-se sobre si mesmo, tornado possível por *problematização*, ou seja, por um voltar-se para si mesmo (e *contra* si mesmo) do próprio sujeito ou de um processo histórico no interior do qual o primeiro se encontra, que, de diferentes maneiras, tomam a si mesmos como objeto – o que caracteriza, portanto, um movimento de (auto) problematização (GIACÓIA Jr., 2010, p. 76).

Esse trecho encontra-se no texto de Oswaldo Giacóia Jr., *Autossupressão como catástrofe da consciência moral*, onde ele escreve sobre o conceito de *autossupressão* no pensamento nietzschiano. Com esse conceito, Nietzsche mostra que toda grande forma de interpretação, ou toda moral, perece por si mesma, "assim quer a lei da vida, a lei da *necessária* "autossuperação" que há na essência da vida" (NIETZSCHE, 1998, III, §27).

Por que não aproximarmos a experiência de Espinosa a esse conceito nietzschiano? Giacóia fala em "autossupressão como catástrofe da consciência moral", podemos associar essa colocação com o problema vital que Espinosa sofre ao realizar sua crítica e solapar os pilares ético-morais da tradição da qual ele próprio foi constituído. Não estaria Espinosa experimentando a catástrofe de sua consciência moral?

Giacóia fala também em uma experiência da *vertigem* (GIACÓIA Jr., 2010, p. 84) inerente a essa catástrofe. Poderíamos encontrar uma experiência da vertigem em Espinosa em seus depoimentos a respeito do problema vital, quando se vê no estado de "um doente, atacado de fatal enfermidade, que antevê morte certa se não encontra um remédio da doença" (ESPINOSA, 1973, §7). A vertigem pode ser encontrada na experimentação espinosana de destruição dos pilares e na aparição de um vazio que, a muito custo, é substituído. Esse vazio continua a assombrar o filósofo durante períodos maduros da crítica, uma vez que, como vimos, livrar-se dos preconceitos antigos não é fácil.

Difícil não pensarmos nas semelhanças com a crítica espinosana, quando Giacóia escreve que a autossupressão da moral em Nietzsche envolve o ato

> [...] de afrontar a moral como um problema, de abalar os alicerces da crença na moral, de impugnar seu direito a essa crença. [...] [Faz-se] aqui a experiência crucial do desligamento em relação à própria moralidade (GIACÓIA Jr., 2010, p. 87-88).

Certamente, essa aproximação entre o conceito de autossupressão da moral em Nietzsche, interpretado por Giacóia, e o processo da crítica radical em Espinosa, é merecedora de um estudo mais aprofundado. Todavia, não pretendemos explorar essa seara aqui. Basta nos atermos à ideia de autoproblematização. Interpretemos a crítica espinosana à luz dessa noção.

> Ponderava, portanto, interiormente se não seria possível chegar ao novo modo de vida, ou pelo menos à certeza a seu respeito, sem mudar a ordem e a conduta comum de minha existência, o que tentei muitas vezes, mas em vão (ESPINOSA, 1973, §3).

A ideia de autoproblematização expressa muito bem o cerne da filosofia espinosana. Autoproblematização é "tomar consciência de si mesmo como um problema" (GIACÓIA Jr., 2010, p. 76). Ocorre em um movimento de retorno a si, com o qual, a partir da objetivação de si mesmo, promove-se uma descrença absoluta em relação aos mais profundos princípios de funcionamento da própria experiência. Por isso, a dificuldade do processo, o problema vital, o estado no qual se percebe por doente. Tanto em Nietzsche quanto em Espinosa, vemos que se trata de uma mudança radical de direção que ocorre no interior do ser, de dentro para dentro.

Podemos encontrar em Marilena Chaui a leitura da autorreflexão como elemento constituinte do pensamento espinosano. Segundo ela, o *Tratado da emenda do intelecto*

> [...] consiste, antes de mais nada, em fazer com que nosso intelecto se conheça a si mesmo [...]. Trata-se de um caminho reflexivo, pois nele o intelecto realiza uma reflexão, voltando-se sobre si mesmo para conhecer-se como capacidade inata de conhecimento verdadeiro (CHAUI, 2005, p. 35).

Entretanto, em Espinosa, e isso também se aplica à ideia de autossupressão, a natureza do processo de autoproblematização não se limita à experiência da descrença absoluta. Há necessariamente uma elevada crença em outro princípio, uma intensa confiança. É em nome de alguma coisa que se promove a destruição. Podemos identificar, em Espinosa, o ideal de natureza humana e a forma de pensar da matemática como exemplos de elementos que sofrem essa valorização no interior do processo crítico.

Vemos, assim, que a autoproblematização está além de uma simples dúvida em relação à realidade. Ela representa uma autêntica experimentação do que podemos chamar de atitude filosófica, cujo momento inicial, é exposto de forma didática no *Tratado*. Entra-se inevitavelmente em um problema vital. É então que se executa uma profunda reorganização da malha que conforma as condições de possibilidade da experiência. Abala-se a configuração antiga e surge o campo do possível.

> Nós ainda não sabemos para onde somos impelidos, depois de nos termos desligado, dessa maneira, de nosso antigo solo. Mas esse mesmo solo criou força que agora nos impulsiona para longe, para a aventura pela qual somos lançados no infinito, no não povoado, não descoberto – não nos resta nenhuma escolha: temos que ser conquistadores, desde que não temos nenhuma terra que gostaríamos de "preservar". Não, isso vós o sabeis melhor, meus amigos! O oculto "sim" em vós é mais forte que todo "não" e "talvez", de que são doentes e dependentes vós e vosso tempo; se tendes de partir para o mar, vós imigrantes, a isso vos obriga uma crença... (NIETZSCHE apud GIACÓIA Jr., 2010, p. 86).

Sim, há muitas semelhanças entre os pensamentos desses dois filósofos. Assim como em Espinosa, no trecho de Nietzsche podemos ver a força de uma grande afirmação por trás da reflexão filosófica, que, aqui, confunde-se com a experiência do indivíduo: é a vida. Toda negação e destruição se dá na medida e na forma em que a afirmação da vida as requerem.

Entre outras coisas, esse trecho nos mostra que a "força [...] pela qual somos lançados no infinito, no não povoado, não descoberto" é proveniente "de nosso solo antigo". A transformação se dá a partir de uma intervenção no modo antigo de ser, na qual provoca-se um abalo, uma brecha, fissuras sobre as quais debruça-se intensamente, rasga-se a malha antiga e costura-se novas possibilidades, novas formas de pensar, novas formas de vida.

III. Conclusão

A pergunta pelas condições de possibilidade de uma crítica radical e interna à própria cultura mostrou-se, ao longo do texto, uma pergunta de múltiplas faces. Ao colocá-la, perguntamos também: como instituir uma nova forma de vida a partir da tradição? Como é possível a gênese de um pensamento diferente a partir de um comum? Em suma: como uma nova forma de pensar pode surgir da antiga?

No caso de Espinosa, vimos que a crítica se pretende radical desde o começo. Entretanto, o filósofo se vê incapaz de negar de uma só vez todo o material da tradição, responsável por sua formação enquanto indivíduo. Vimos que para entender a crítica, não podemos nos ater simplesmente ao elemento negativo (aquilo que deve ser destruído) e ao positivo (aquilo que deve ser construído). O movimento crítico real, na vida, não funciona como a matemática. Para o entendimento das condições de possibilidade da crítica, é necessário considerar todo o jogo de forças interno àquele que a realiza.

Em tal reflexão, a ideia de autoproblematização, trazida de Giacóia em sua análise da filosofia nietzschiana, nos foi muito útil. A partir disso, pudemos ir além da consideração ingênua da crítica apenas como um processo movido por um ideal e construída sobre um ponto de apoio. Admitimos a enorme insuficiência dessa consideração em relação ao problema das condições de possibilidade. É na dinâmica interior de sua vida que encontramos os verdadeiros desafios que colocam em risco a efetivação da crítica. Encontramos a difícil tarefa de livrar-se dos preconceitos comuns, que formaram o crítico até o momento de seu "despertar filosófico".

Chegamos à resposta sobre as condições de possibilidade com a contemplação de um movimento de profunda reorganização da experiência individual. A problematização de si é feita com a desconfiança em relação a certos aspectos da própria individualidade, assim como a confiança em outros. Espinosa descarta toda a visão ética da tradição, calcada na ideia de um Deus transcendente e orienta-se para a realização de uma natureza humana mais firme, mais forte, livre e feliz. O filósofo confia na possibilidade do aumento da felicidade, pois, afinal, esta não lhe era totalmente estranha em sua vida anterior à crítica. É provavelmente uma sutil felicidade que experimentava no interior de uma vida majoritariamente difícil, que abre o olho de Espinosa para a possibilidade de experimentar uma vida com mais alegria e menos tristeza e servidão.

A ideia de autoproblematização é importante pois nos permite pensar a realização da crítica radical, não a partir de uma exterioridade absoluta em relação ao objeto criticado, mas a partir de seu íntimo. Quanto mais domina-se o modo de funcionamento desse interior, maiores são as ferramentas para a efetivação da mudança. É inevitável que a crítica se dê apoiada sobre os mesmos pilares que irá derrubar. Afinal, o que não está apoiado sobre tais pilares? É possível pensarmos em algo no interior da cultura que possa ser utilizado contra ela própria? Sim! A exploração dos pilares, realizada na própria exploração de si, evidencia tensões internas, contradições e caminhos alternativos possíveis.

Espinosa utiliza sua própria experiência, calcada no solo antigo, para procurar novos modos de vida. Utiliza também o pensamento matemático, presente na tradição, como arma que lhe possibilita tanto destruir como construir. Elementos presentes na experiência do indivíduo são a matéria-prima da crítica. A experiência prossegue num movimento crítico em relação à própria experiência. Cada vez aproxima-se mais daquilo que se busca. Brechas e fissuras são abertas no interior do solo antigo. A vida é transformada e todas as significações antigas adquirem um novo valor. Não é o mundo que muda, mas a relação do indivíduo com ele. Nada muda, mas tudo muda. Aquele antigo servo passa a experimentar impulsos e clarões de liberdade, autodomínio e inserção na natureza de forma mais verdadeira.

Referências bibliográficas

CHAUI, Marilena de Souza. *Espinosa*: uma filosofia da liberdade. São Paulo: Editora Moderna, 2005.

DELBOS, Victor. *O espinosismo*: curso proferido na Sorbonne em 1912-1913. Trad. Homero Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa*: filosofia prática. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

ESPINOSA. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Alternativa, 2010.

______. *Pensamentos metafísicos*; *Tratado da correção do intelecto*; *Ética*; *Tratado político*; *Correspondência*. Vários tradutores. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (coleção Os Pensadores).

GIACÓIA Jr., Oswaldo. A autossupressão como catástrofe da consciência moral. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v.1, n.1, p. 73-128, jan./jun. 2010.

MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'éthique de Spinoza. La première partie, la nature des choses*. Paris: PUF, 1997.

MARTINS, André. (org.). *O mais potente dos afetos*: Spinoza e Nietzsche. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Genealogia da moral.* Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

SANTIAGO,Homero. O filósofo espinosista precisa criar valores?. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 30, n. 1, 2007a.

_____. O mais fácil e o mais difícil: a experiência e o início da filosofia. *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*, Fortaleza, v. 1, n. 2, dez. 2007b.

_____. Superstição e ordem moral do mundo. In: MARTINS, André (Org.). *O mais potente dos afetos*: Spinoza e Nietzsche. São Paulo: Martins Fontes, 2009a.

_____. Caderno de resumos, palestras, minicursos e comunicações. *II Colóquio Internacional Benedictus de Espinosa*, 16-20 nov., 2009b.

Dario Galvão – Graduando em Filosofia pela FFLCH – Universidade de São Paulo.
dario.neto@usp.com.br

Ego e consciência em Jean-Paul Sartre

Henrique Mendes Gonçalves

Resumo:

Serão analisadas aqui as relações entre a primeira concepção sartreana de Ego e a consciência transcendental da fenomenologia, bem como a consequente delimitação de dois campos científicos distintos, que se configuram a partir dessas relações: o da descrição fenomenológica, que se ocupa da consciência transcendental purificada, e o da psicologia, que lida com a estrutura egológica transcendente. Tomaremos como referência bibliográfica fundamental o texto *A transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica*, publicado em 1936. Ao fim da análise, será apresentada uma série de possíveis problemas resultantes da concepção da consciência como único campo transcendental e imanente, condição de possibilidade para a redução fenomenológica.
Palavras-chave: Jean-Paul Sartre – fenomenologia – psicologia – Ego – consciência

1. Introdução

Em outubro de 1933, durante uma conversa com Raymond Aron, então bolsista do Instituto Francês em Berlim, Jean-Paul Sartre se convenceu de que a fenomenologia de Edmund Husserl poderia lhe fornecer os instrumentos necessários para uma total reorientação dos temas enfocados pela investigação filosófica. Talvez fosse possível, por meio daquele modo radicalmente novo de conceber as relações entre mundo e consciência, produzir uma filosofia comprometida com o concreto, livre das relações de imanência que caracterizavam grande parte do pensamento francês da época, representado por Brunschvicg, Lalande e Meyerson (MOUTINHO, 1995, p. 24).

A ideia de intencionalidade, central para a concepção husserliana da consciência, foi o que então pareceu ao jovem Sartre possibilitar essa ruptura com as dualidades do pensamento contemporâneo de cunho neokantiano e idealista, que opunha as representações e a vida interior a um mundo numênico, inacessível. O princípio que o conceito de intencionalidade nos apresenta, embora soe como algo próximo de um truísmo ao leitor incauto, é o de que toda consciência é consciência de algo. O grande ganho filosófico proporcionado por essa noção, se conjugada à redução fenomenológica ou *epoché* proposta por Husserl, é a abolição da invariável subjetividade a que a chamada "filosofia alimentar" conduzia toda a reflexão sobre o percebido: não se pode fazer uma ciência filosófica rigorosa que se apoie sobre as representações internalizadas pela consciência. A consciência passa a ser, então, na fenomenologia, não o receptáculo que internaliza tudo aquilo que é oferecido pela percepção, mas o único dado absoluto, imanente, índice de si mesmo, condição indispensável para o aparecimento do mundo fenomenologicamente reduzido. "A consciência e o mundo são dados de uma só vez: por essência exterior a ela, o mundo é, por essência, relativo a ela", dirá Sartre (SARTRE, 2003b, p. 88).

Em seu breve ensaio *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*, Sartre lembrará que "[...] Husserl vê na consciência um fato irredutível, que nenhuma imagem física é capaz de exprimir. A não ser, talvez, a imagem rápida e obscura da explosão" (SARTRE, 2003b, p. 88). Pode-se dizer que a consciência é, portanto, um constante movimento em direção ao mundo; o fluxo das consciências encadeadas é uma série ininterrupta de "explosões" no sentido da coisa que é o objeto intencional. Mas, para que a consciência desempenhe efetivamente o papel que a fenomenologia parece lhe querer atribuir, é necessário que algumas condições prévias se cumpram. A consciência, que deve ser portanto pura transparência, autoevidência absoluta desprovida de qualquer região opaca, tem de se ver livre de certas estruturas complexas que a filosofia

idealista sempre lhe fez acompanhar. A mais recorrente delas é o Ego. Ora, a maior parte da tradição filosófica moderna se encontra edificada sobre uma ideia aparentemente incontestável: a da identidade entre consciência e Ego, que tem no *cogito* cartesiano sua síntese máxima e é condição epistemológica para a construção do saber filosófico. A proposta de Sartre enquanto fenomenólogo, em *A transcendência do Ego*, é precisamente a de extirpar o Ego do interior da consciência, devolvê-lo ao seu verdadeiro posto: o mundo transcendente, junto ali dos variados objetos que a consciência pode intencionar (e.g., esta cadeira, meu ódio, o Ego de Pierre ou a verdade matemática 2 + 2 = 4).

A relação estabelecida entre consciência e Ego, como veremos, é portanto decisiva na delimitação dos campos de atuação tanto da descrição fenomenológica, quanto da psicologia, o que ajuda Sartre a superar o obstáculo do psicologismo que há muito tempo desafiava o inquérito filosófico. Devolvido o objeto transcendente Ego ao mundo, a psicologia pode finalmente se ocupar das questões que dizem respeito tão somente a ela: como se dá a formação da personalidade, o que são os estados psíquicos, quais as origens das psicastenias etc. Ao mesmo tempo, cabe à descrição fenomenológica a investigação dos temas pertinentes ao campo transcendental, que nada mais é do que a própria consciência transcendental. Sobre este campo purificado de qualquer estrutura egológica, onde todos os objetos transcendentais (i.e., aqueles que podem ser intencionados pela consciência transcendental) se dão, é possível erigir uma ciência filosófica rigorosa.

Talvez seja interessante realizar aqui ainda um breve excurso a fim de delimitar a peculiaridade semântica dos termos "transcendente" e "transcendental" no interior do léxico fenomenológico. A noção de transcendental remete imediatamente a Immanuel Kant, que foi por certo um interlocutor inevitável tanto para Husserl – especialmente ao longo do processo de elaboração de *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, na qual uma fenomenologia transcendental se impõe à fenomenologia noética de seus trabalhos anteriores – quanto para Sartre, que inicia *A transcendência do Ego* com uma referência nominal ao fundador da filosofia crítica transcendental. É preciso alertar, no entanto, que se para Kant a transcendentalidade dizia respeito às condições de possibilidade para que o conhecimento humano ascendesse até o reino do metafísico, referindo-se portanto aos elementos lógico-categoriais imanentes e às formas da sensibilidade espaço-temporais enquanto dados subjetivos, para Husserl não seria possível sustentar uma oposição entre o mundo objetivo, ainda que fenomênico, e a dimensão da subjetividade. O transcendente e o transcendental devem, portanto, ser decifrados através de um dos conceitos-chave da filosofia husserliana: a intencionalidade.

Ao menos tendo-se em vista o que nos informa a interpretação sartreana da fenomenologia de Husserl e o momento histórico em que ela se inscreve, a consciência pura é o único domínio propriamente imanente, autoevidente e, portanto, transcendental. Em oposição a essa consciência destituída de qualquer estrutura interna apriorística que fizesse às vezes de campo transcendental, surgem os objetos do mundo fenomenologicamente reduzido: os fenômenos, para insistir na intercessão entre o vocabulário técnico de Kant e Husserl. Esses objetos, que correspondem a tudo aquilo que a consciência pode intencionar – real ou imaginário, ideal ou extenso etc. –, constituem para a fenomenologia o domínio propriamente transcendente; i.e., aquilo que existirá por meio da transcendentalidade da consciência pura. Mantendo em vista as peculiaridades semânticas desses dois termos no interior da filosofia fenomenológica, podemos agora partir para uma análise da estrutura e da argumentação de *A transcendência do Ego*.

II. O Ego formal

Antes de passar a uma análise das relações que a fenomenologia sartreana estabelece entre consciência e Ego, é preciso delimitar cuidadosamente o estatuto de ambos no interior do texto. Para tanto, será brevemente reconstruído o percurso argumentativo que nega a transcendentalidade do Ego, afirmando ao mesmo tempo sua transcendência como objeto intencional. A primeira parte do ensaio *A transcendência do Ego* tem caráter negativo, contrapõe-se às teorias vigentes a respeito da constituição do Ego e de sua relação com a consciência humana, mas não nos apresenta ainda aquilo que será a explicação fenomenológica sartreana para o problema. Para situar o problema filosófico que será desenvolvido ao longo do ensaio – o da existência do Ego e de suas relações com a consciência –, Sartre recorrerá a Kant, que, por meio da filosofia crítica, desenvolveu ideias que lançariam os fundamentos tanto de uma vertente idealista da filosofia, então hegemônica na França, quanto da fenomenologia de Husserl.

Para Sartre, ao afirmar que "o Eu penso *deve poder* acompanhar todas nossas representações", Kant coloca o problema da existência de direito do *Eu penso* (SARTRE, 2003a, p. 94). Isto é, não decorre da tese kantiana que uma consciência do Ego acompanhe sempre e necessariamente todas as representações. De um modo geral, no entanto, os filósofos do neokantismo francês parecem realizar *de fato* aquilo que para Kant existe como uma potencialidade, uma existência *de direito* do Ego como acompanhante de todas as representações. Tal equívoco conduz inevitavelmente à constituição de uma estrutura egoica

formal, e Sartre se ocupará de desfazer a falácia no item A da primeira parte de seu ensaio. A presença de um Ego transcendental (e não transcendente, o que significa que ele é condição de possibilidade para qualquer conhecimento) que unifica as consciências cria um ponto opaco inacessível à própria consciência. Embora ele próprio seja condição para o conhecimento, o Ego transcendental, se existisse, não poderia ser conhecido.

Curiosamente, no entanto, o próprio Husserl passou a admitir a partir de *Ideias* a existência de uma espécie de Ego formal. Que a tradição idealista aceite a existência do Ego formal, dada a natureza de seu projeto filosófico, é compreensível. Semelhante concepção, entretanto, não tem espaço no interior da fenomenologia enquanto ciência descritiva dos fatos; na realidade, sua aceitação implicaria a destruição de todas as conquistas até então realizadas pelo projeto fenomenológico, uma vez que ameaçaria a translucidez e a autoevidência da consciência. A crítica sartreana à concessão de Husserl ao idealismo recorrerá, portanto, a uma teoria anterior do próprio filósofo alemão, a saber, a da *consciência íntima do tempo*:

> É a própria consciência que se unifica concretamente por meio de um jogo de intencionalidades "transversais", que são retenções concretas e reais de consciências passadas. Assim, a consciência remete-se perpetuamente a ela mesma, quem diz "uma consciência" diz toda a consciência e esta propriedade singular pertence à própria consciência, quaisquer que sejam suas relações com o Eu [Ego] (SARTRE, 2003a, p. 97).

Assim, à questão de se o *Eu penso* kantiano é o operador da síntese das consciências, Sartre dá uma resposta negativa: a consciência transcendental se autounifica e não tem necessidade de qualquer tipo de estrutura interna, é sua unidade prévia que permite a formulação do *Eu penso*, e ela antecede a existência de qualquer tipo de Ego. Vê-se logo, portanto, que não há necessidade de se aceitar a existência da estrutura egológica formal. Mas, para além disso, sua aceitação seria prejudicial. Aceitar a existência do Ego formal comprometeria o caráter não substancial que, a princípio, admitiu-se ser o da consciência. Para a consciência transcendental, o ser e o aparecer devem se igualar, i.e., ela deve ser passível de ser consciência de si mesma. Concluindo sua crítica ao Ego formal husserliano, Sartre afirma o seguinte:

> [...] Se este Eu [Ego] é uma estrutura necessária da consciência, este Eu opaco é elevado, pelo mesmo movimento, à ordem do absoluto. Ei-nos, pois, na presença de uma mônada. Esta é, infelizmente, a nova orientação do pensamento de

> Husserl (veja as *Meditações Cartesianas*). A consciência tornou-se pesada, ela perdeu a característica que fazia dela o existente absoluto *por força do inexistente*. Ela é pesada e mensurável. Todos os resultados da fenomenologia ameaçam arruinar-se se o Eu não for, a mesmo título que o mundo, um existente relativo, isto é, um objeto *para* a consciência (SARTRE, 2003a, p. 98; grifo nosso).

Claro como está que o Ego não pode se localizar formalmente no interior da consciência, cabe uma série de perguntas, da qual a mais importante e central parece ser: como e onde surge, então, o Ego? Sartre admite que é mediante o *cogito* que se dá sua aparição, mas matizará a validade do movimento argumentativo cartesiano através da introdução das noções de consciência reflexiva e irrefletida. A formulação do *cogito* como "penso, logo existo" é equívoca na medida em que assume previamente uma identidade entre o Ego e a consciência.

Ocorre que, na maior parte do tempo, enquanto a consciência simplesmente intenciona os objetos transcendentes do mundo, o Ego se ausenta. Se corro atrás de um bonde para apanhá-lo, por exemplo, o que há é unicamente a consciência do "bonde-adiante-prestes-a-ser-alcançado" (SARTRE, 2003a, p. 102). O Ego apenas surge efetivamente em uma segunda instância, na ocasião em que a consciência se debruça sobre si mesma: tenho, assim, consciência de ter consciência; sou *eu* quem corre para apanhar o bonde, pode-se então aceitar a presença do Ego, embora não como unificador, mas como depreensão possível da unidade intrínseca do fluxo de consciências. A esse tipo de consciência Sartre dá o nome de "reflexiva", em oposição à "irrefletida", na qual a consciência intenciona outros objetos que não ela mesma. Esses são conceitos fundamentais para a compreensão de como se configura aquilo que se chama corriqueiramente de identidade, processo cuja análise já se encontra sob o domínio científico da psicologia e que será abordado mais adiante, mas não sem que antes nos detenhamos brevemente sobre a última refutação de Sartre a uma das teorias egológicas tradicionais: a da presença material do Ego, defendida pela tradição moralista francesa e que tem em La Rochefoucauld seu mais notório representante. Um sutil paralelo pode ser traçado entre tal concepção das estruturas psíquicas e a noção de inconsciente na psicanálise freudiana, que então aportava ainda timidamente na França.

III. O Ego material

A teoria psicológica de um Ego materialmente presente na consciência é a última a ser refutada. Nessa tradição, iniciada em larga medida pela obra do

aforista francês La Rochefoucauld, o Ego nos é apresentado como uma estrutura dissimulada que sempre age em proveito próprio, ainda que o indivíduo não se dê conta disso. As eventuais semelhanças com o conceito freudiano de inconsciente fazem com que a crítica sartreana possa se estender, em certa medida, também à doutrina psicanalítica. Para Sartre, o erro dos moralistas do Ego dissimulado consiste em uma mistura indevida do conceito de consciência reflexiva e irrefletida. A consciência irrefletida precede sempre a reflexiva, pois seria absurdo conceber que o estado natural da consciência fosse a reflexão sobre si mesma: o homem estaria assim incapacitado até mesmo de lidar com suas representações, de interagir com o mundo.

Os moralistas concebem um tipo de consciência mista: há por um lado uma consciência reflexiva constante, incessante, que age, no entanto, dissimuladamente e travestida de consciência irrefletida. Portanto, ao ver Pierre em apuros, por exemplo, eu seria impelido a ajudá-lo, não por altruísmo ou pela urgência da situação, que o apresenta como alguém que deve ser socorrido, mas pela necessidade de afirmar meus valores ou pela expectativa de ser recompensado pelo feito. Tal concepção está absolutamente equivocada, dirá Sartre: ao ver Pierre em apuros, há tão só a consciência de "Pierre-que-deve-ser-socorrido", uma vez que opero no âmbito irrefletido. Qualquer tipo de hesitação ou decisão que envolva a relação entre meu Ego e Pierre – posso me expor ao risco na tentativa de socorrê-lo, posso ter Pierre como inimigo pessoal –, só se dará em um segundo grau, o da consciência reflexiva, que é precisamente o instante do surgimento do Ego. "Antes de serem 'envenenados', meus desejos foram puros: foi o ponto de vista que tomei sobre eles que os envenenou", dirá Sartre (2003a, p. 107).

IV. A constituição do Ego

Já concluímos pela invalidade da identificação entre Ego e consciência, tomada pela tradição como pressuposto para o desenvolvimento de uma filosofia idealista. Vimos que, para Sartre, a fenomenologia deve se ocupar da consciência enquanto único campo transcendental, imanente, absoluto e, portanto, não passível de redução. Vimos ainda que uma tal concepção não admite a presença de qualquer espécie de Ego como operador de sínteses de consciências ou realizador de alguma outra função *a priori*. O Ego, portanto, não mais surgirá como um resíduo do *cogito*, mas sua constituição deverá ser iniciada pelo processo reflexivo da consciência: o intencionar-se a si mesma, intencionar à sua unidade e individualidade enquanto diferença em relação à

consciência de outrem. Mas esse Ego que nasce assim ainda nos parece muito distante daquele objeto de estudo da psicologia; parece-nos unidimensional, sem profundidade. Sartre tratará de lhe conferir identidade a partir da segunda parte de seu texto, "A constituição do Ego", que compõe a seção propriamente positiva da obra. O comentarista da obra sartreana Luiz Damon Santos Moutinho afirmará:

> Afastado o Eu [Ego] do campo da imanência, tornado transcendente, ele parece agora ganhar um papel que lhe foi recusado quando este parecia possível. De fato, é incompreensível que se fale em um Ego transcendente como realizador de síntese. A solução desse problema liga-se à última de nossas questões indicadas acima, a da constituição do Ego (MOUTINHO, 1995, p. 41).

Trata-se aqui de conferir a identidade ao Ego. Para Sartre, ela é preenchida pela síntese dos estados psíquicos (e.g., o ódio, o amor etc.), que apresentam uma ligação direta com o polo passivo ou *moi* do Ego; das ações (e.g., o pensar, o duvidar etc.), que são constituintes de seu polo ativo ou *je*; e, finalmente, das qualidades (e.g., sou raivoso, sou amoroso etc.), que são considerações sobre o Ego derivadas da atuação da consciência reflexiva sobre os estados (se sinto ódio frequentemente, serei raivoso; se amor, amoroso etc.). Os estados, ações e qualidades são transcendentes que se encontram colocados no mesmo nível do próprio Ego: o do mundo. Eles compõem o Ego, mas devem ser tomados também em sua individualidade objetiva, como as notas musicais que compõem uma sinfonia. Ao mesmo tempo, no entanto, o próprio estado ou a ação transcendente é uma síntese; uma síntese de diversos momentos da consciência. Se sinto, por exemplo, uma grande repulsa por Pierre em determinado momento, essa repulsa – como objeto intencional reduzido pela *epoché* – é um fato. Se a repulsa persiste, entretanto, a cada vez que eu o encontre, posso ou não considerar que eu sinta ódio por Pierre, mas essa seria já uma operação sintética, de segundo grau. Nesse sentido, o estado (no caso, o ódio) não é nunca um dado absoluto, certo; e a mesma afirmação pode ser estendida às ações e às qualidades, sendo estas últimas nada mais do que simplesmente a atribuição da qualidade de pretensos estados sucessivos ao Ego (e.g., o fato de eu odiar não apenas Pierre, mas também muitas outras pessoas, pode fazer com que eu classifique a mim mesmo como uma pessoa raivosa). "Não se necessita de mais para que os direitos de reflexão estejam singularmente limitados: é certo que Pierre me repugna, mas é e sempre será duvidoso que eu o odeie" (SARTRE, 2003a, p. 109), dirá Sartre. Disso se depreendem dois fatos: primeiramente, o Ego passa a ser, portanto, instável,

difícil de perscrutar; em segundo lugar, o meu Ego é para mim tão estranho quanto o de outrem. A psicologia e a fenomenologia do Ego são antinômicas. Sartre procurou mostrar que a psicologia dos estados mentais nunca deixará de ser hipotética, o que significa que aquilo que se chama de ódio ou amor diz respeito a uma mera questão de interpretação.

O Ego é o objeto transcendente que realiza a síntese permanente do psíquico. A estrutura egoica é então um polo de ações, estados e qualidades. A isso se opõe o vazio absoluto da consciência intencional e transcendental: esta não acarreta qualquer tipo de determinação, é sempre tão somente o transcender-se a si mesma, o projetar-se no mundo através da intencionalidade e, também, a autoevidência absoluta de um transcendental. Estão assim constituídos dois campos científicos próprios: primeiramente, o da descrição fenomenológica, que é o campo de investigação da consciência transcendental propriamente dita; e, em segundo lugar, o da psicologia, que é o de uma egologia ou análise do Ego enquanto objeto transcendente. Sartre parece ter concluído sua tarefa de fundamentação da psicologia, adequando-a ao projeto científico fenomenológico de Husserl, embora tenha divergido de seu próprio mestre no que diz respeito a um dos pontos fundamentais de tal questão: o estatuto do Ego.

v. Relações entre Ego e consciência

Mas essa partilha entre as ciências da psicologia e da fenomenologia produz certas consequências inesperadas e não anunciadas, cuja menção só é feita mais ao final do texto. Uma delas é a já observada espontaneidade absoluta da consciência: livre de qualquer determinação prévia, ela é possibilidade infinita, pode produzir qualquer estado ou ação. É por isso que frequentemente somos levados a nos perguntar: "Mas eu? Como eu fui capaz de fazer algo assim?". O Ego, por sua vez, apresenta uma pseudoespontaneidade, fruto daquela antiga concepção que o coloca não como produto, mas como produtor da síntese das consciências. De modo distinto, a espontaneidade da consciência é absoluta; nada pode agir sobre ela pois é causa de si mesma.

É por isso que a função do Ego, por consequência, parece ser a de mascarar essa espontaneidade "monstruosa" da consciência, como Sartre a qualifica. Ele é um porto seguro ao qual se pode recorrer e se recorre, o tempo todo, a fim de que sejam mitigados os ímpetos quase incontroláveis da consciência transcendental. Essa articulação é o que pode dar origem a toda uma leitura ética dos primeiros textos de Sartre, que evidentemente será mais bem de-

senvolvida apenas em suas obras tardias, por não haver ainda espaço, nesse momento de fundamentação, para uma reflexão ulterior. A noção do homem fadado à liberdade, tão cara ao projeto filosófico sartreano em toda a sua extensão, e mesmo os fundamentos da célebre máxima existencialista – "A existência precede a essência" – já se encontram prenunciadas nessa passagem do texto, embora de uma maneira ainda muito embrionária e pouco articulada.

VI. Problemas da consciência transcendental

A transcendência do Ego fornece importantes subsídios para a reflexão acerca das conquistas realizadas pelo trabalho de Husserl, abrindo caminho para um novo e produtivo campo de investigação filosófica, mas há uma série de problemas decorrentes do papel que Sartre assinala à fenomenologia transcendental que não são suficientemente abordados no texto. Porque foi devolvido ao seu posto no mundo, o Ego de Pierre é acessível a mim tanto quanto a cor deste tinteiro ou qualquer outro objeto intencional. No entanto, sua consciência não o é. Ao menos neste primeiro momento da filosofia sartreana, a consciência do outro segue sendo absolutamente inalcançável. Ela é, tanto quanto a minha, imanente e o único campo isento da *epoché*, já que é ela mesma a própria condição para a redução. É possível dizer, portanto, que embora seja superada uma determinada série de aporias resultantes da concepção idealista de um Ego-calabouço amalgamado à consciência, a pré-ontologia a que o campo transcendental parece nos dar acesso não é capaz de resolver outras questões, resultantes da condição de absoluta imanência que confere à própria consciência transcendental.

Pode-se propor, a título de exemplo, o antigo problema epistemológico dos *qualia*, ou das diferentes percepções das propriedades de um objeto. Ao observar a cor deste tinteiro, posso percebê-la como azul-marinho ou como o matiz que ao longo de toda a minha vida tenho associado ao nome "azul-marinho" – impossível de se descrever em palavras, dado o caráter absolutamente elementar das cores. Pierre, no entanto, pode talvez perceber um matiz diferente do que eu percebo ao observar o tinteiro e pode ainda perceber esse mesmo matiz que vê agora, por exemplo, na cor de fundo da bandeira britânica ou no azul da água em alto-mar. Nesse caso, Pierre e eu chamaríamos percepções distintas pelo mesmo nome e isso ocorreria unicamente por conta de sua recorrência sempre nos mesmos objetos, de modo que eu poderia dizer: "Pierre, observe como é bela essa tinta azul-marinho" e receber uma resposta positiva, ainda que *percebêssemos* efetivamente cores distintas.

Enunciado de tal forma, o problema pode parecer se distanciar da temática central da reflexão sartreana e, especificamente, daquela que nos é apresentada em *A transcendência do Ego*. No entanto, há uma série de objeções paralelas, estruturalmente análogas e colocadas pelo próprio Sartre no texto em questão e em outros, posteriores e anteriores, objeções que podem e devem ser invocadas quando se trata das divergências entre as características dos objetos intencionais de cada consciência em particular. Tomemos por exemplo a refutação da teoria dos moralistas franceses, já analisada anteriormente, teoria que nos remete ao pequeno ensaio *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. O texto foi publicado em 1939, mas estima-se que sua elaboração deve ter se dado por volta do ano de 1934, o que faz com que se estabeleça uma espécie de relação de continuidade entre ele e *A transcendência do Ego*, de 1936. De fato, muito do que é apresentado naquele primeiro ensaio de forma sucinta e ainda pouco elaborada se desenvolve de maneira mais profunda no texto posterior. Um desses tópicos permite ao leitor vislumbrar uma dimensão secundária de *A transcendência do Ego*: a das valorações ético-estéticas.

Tomam-se aqui os domínios da Ética e da Estética de maneira binomial porque, no mundo fenomenologicamente reduzido dos objetos intencionais da consciência, a aparência e a valoração surgem de maneira concomitante. Encontrando-me ainda na primeira instância de operação da consciência, a irreflexão e a não consciência de si ou do Ego, sempre que confrontado com uma determinada situação, minha valoração e os estados psíquicos (ódio, amor, compaixão etc.) que dela decorrem só poderão advir da própria espontaneidade irrefreável da consciência. Mais uma vez, o que a situação de perigo em que se encontra Pierre me informa é apenas que ele deve ser socorrido, e no plano irrefletido não há nada mais do que essa consciência absoluta de um homem em perigo. Não se trata aqui de um processo psíquico complexo pelo qual eu internalizo os dados dos sentidos e, por meio de um confronto com minhas memórias e meus afetos relativos a Pierre, produzo uma resposta adequada. O confronto só poderia se dar em uma segunda instância, de maneira refletida, a partir do momento em que o Ego fosse constituído pela consciência reflexiva e distorcesse a primeira reação, pura e incontaminada, orientada pelo próprio objeto intencional. Nem sempre é possível que o processo se concretize: talvez isso explique por que, diante de uma situação de perigo, por vezes nos vejamos dispostos a proteger até mesmo aqueles que tomamos por inimigos.

> Eis que essas famosas reações "subjetivas" – ódio, amor, temor, simpatia –, que boiavam na malcheirosa salmoura do Espírito, de repente se desvencilham dele:

> são apenas maneiras de descobrir o mundo. São as coisas que subitamente se desvendam para nós como odiáveis, simpáticas, horríveis, amáveis. Constitui uma propriedade dessa máscara japonesa ser terrível – uma inesgotável e irredutível propriedade que constitui sua própria natureza – e não a soma de nossas reações subjetivas a um pedaço de madeira esculpida. Husserl reinstalou o horror e o encanto nas coisas. Ele nos restituiu o mundo dos artistas e dos profetas: assustador, hostil, perigoso, com portos seguros de dádiva e de amor (SARTRE, 2003b, p. 89).

Seguindo esse raciocínio, constitui ainda uma propriedade da mulher que se ama ser amável; da peça musical que se detesta, detestável; do alimento que se come com gosto, saboroso. Mas se os valores antes tidos como subjetivos se encontram inscritos na própria natureza do objeto, ocupando, portanto, agora, o polo da objetividade, como é possível que pessoas diferentes tenham reações distintas ante o mesmo objeto? A aporia não se resolve nem mesmo ao final da leitura de *A transcendência do Ego*, embora seja possível arriscar uma explicação coerente com as teses sartreanas, que, no entanto, não parece de todo satisfatória. Absolutamente independentes de qualquer estrutura egoica transcendental, os valores informados pelo objeto intencionado, conjugado de maneira inseparável à consciência pela fórmula máxima da intencionalidade, têm de advir da pura espontaneidade e contingência da consciência. Isso quer dizer que é a consciência pura, independentemente de uma personalidade constituída, gostos ou preferências, que oferece a valoração que antes se acreditava ser o produto final de um processo de internalização dos dados dos sentidos.

Embora Sartre não desenvolva todas as consequências dessas teses, uma série de problemas éticos e estéticos se prenuncia: como é possível assumir responsabilidade sobre algo que escapa ao meu domínio de ação, sobre algo que brota espontaneamente e de maneira contingente, para a minha consciência, como parte da natureza do objeto intencionado? Como é possível justificar o gosto e as preferências estéticas, se não podemos compreender como a consciência espontânea conduz o processo de apreciação?

Ora, não se pode constituir uma ciência do que é absolutamente contingente e, por isso, o aspecto ativo da consciência, como produtora de valorações e de estados psíquicos, é uma espécie de ponto cego no interior da teoria egológica de Sartre. Mas, além disso, é evidente que essa explicação não nos livra do risco do solipsismo, que persiste ao longo de todo o ensaio. Não se trata aqui do solipsismo de cunho cartesiano, ameaçado pelo domínio absoluto do Gênio Maligno sobre tudo aquilo o que não é sujeito, mas antes de

uma espécie de solipsismo bem particular à fenomenologia de Sartre: aquele que se relaciona com a impossibilidade de se averiguar a existência de outra consciência que não aquela a que tenho acesso, anterior até mesmo a qualquer discussão acerca da existência de um sujeito constituído ou constituinte.

Mais uma vez, como ignorar a objeção que surge imediatamente na mente de cada leitor: a de que é difícil aceitar a existência de qualidades *do* objeto quando cada consciência parece apreendê-las de maneira tão discrepante? Em sua tentativa de superar a epistemologia, o único terreno "conhecido da filosofia francesa", Sartre parece por vezes simplesmente descartar automaticamente alguns dos problemas que persistiram, embora pudessem ser e fossem àquela altura tradicionalmente associados à "malcheirosa salmoura do Espírito" (SARTRE, 2003b, p. 89), considerando-os talvez problemas decorrentes, como os demais, da dualidade idealista Ego-consciência. Talvez seja necessário, porém, problematizar também a noção de consciência enquanto imanente, absolutamente fundamental para o ponto de vista desenvolvido em *A transcendência do Ego*.

A concepção sartreana da consciência e de seu respectivo domínio científico (i.e., a fenomenologia) parece limitar o campo do evidente, no interior do mundo fenomenologicamente reduzido, às velhas tautologias. Não posso conhecer meu ódio de maneira mais direta do que um terceiro o conhecerá, já que esse estado se constitui sobre a interpretação – minha ou de outrem, isto é indiferente – e sobre as relações que se estabelecem entre várias vivências independentes e autônomas, cuja origem comum é apenas o contingente absoluto, o vazio inexplicável da consciência.

Levando-se em conta a contingência do mundo dado, parece necessário que só exista a reflexão pura sob a forma descritiva e não preditiva. A fenomenologia deve se abster, portanto, de buscar se apresentar como uma ciência do que pode ser antecipado, como a física ou a química, uma vez que seu objeto pode apenas ser pensado sob a égide da absoluta correspondência entre objeto intencional imediatamente dado e a consciência transcendental, comprimido, portanto, como uma espécie de mônada temporal.

Pode-se entender, a partir dessas constatações, a afirmação do comentador belga Vincent de Coorebyter de que uma interpretação recorrente de *A transcendência do Ego* no mundo anglo-saxão busca por vezes aproximar o texto de um tradição "[...] desconstrucionista, herdada antes de Hume do que de Heidegger" (COOREBYTER, 2003, p. 7). De fato, a noção apresentada por Sartre de contingência, presente não apenas em seus textos filosóficos, como também no romance *A náusea*, parece aproximá-lo de algumas das ideias centrais da tradição antimetafísica inaugurada pelo filósofo escocês.

No que diz respeito ao acesso às consciências passadas, cabe semelhante objeção: considerando-se seu caráter constituído, produzido pela intencionalidade presente da memória, o passado tem um estatuto ontológico semelhante àquele dos demais objetos intencionais. "Cada instante de nossa vida consciente nos revela uma criação *ex nihilo*" (SARTRE, 2003a, p. 127), afirma Sartre em uma passagem de *A transcendência do Ego*.

Isso dificulta a aceitação dos argumentos contrários ao Ego formal de Husserl; a saber, os de que a consciência se autounifica mediante um "jogo de intencionalidades transversais, que são retenções concretas e reais das consciências passadas". Ora, se o passado é relegado ao campo duvidoso da reflexão impura, uma vez que erigido sobre aquilo que é constituído, e não constituinte, como se poderia afirmar a unidade do fluxo da consciência recorrendo-se às intencionalidades transversais – i.e., à memória –, que apresentam um estatuto ontológico semelhante ao de qualquer outro fenômeno, de qualquer outro objeto intencional transcendente? De modo semelhante, o âmbito da ação, enquanto categoria abrangente para os fenômenos psíquicos que têm o tempo como condição de possibilidade para a sua efetivação, é dessa maneira inserido no domínio da impureza.

É evidente que a fenomenologia teve de se apoiar sobre algum solo seguro em sua tentativa de construir uma filosofia rigorosamente científica, e foi a consciência que desempenhou tal papel. Dessa forma, venceram-se uma série de obstáculos postos pela teoria idealista, especialmente no que diz respeito à possibilidade de construir uma filosofia que fosse além da subjetividade, que se projetasse no próprio mundo. Mas Sartre mais tarde perceberá as limitações que as concepções fenomenológicas husserlianas impõem a seu projeto inicial, o de levar a filosofia até a concretude do mundo e de realizar uma filosofia de situações, tendo de buscá-lo em uma espécie de ontologia existencialista (cujo ponto de maturidade se encontra em *O ser e o nada*), já agora mais receptiva às influências de Heidegger, embora sem se comprometer com sua obra com a mesma fidelidade e entusiasmo que o levaram a aderir ao projeto da fenomenologia proposto por Husserl.

VII. Conclusão

O tema da dissolução do Ego e suas variantes monopolizou o debate nos mais diversos campos das ciências humanas ao longo de grande parte do século XX. Pode-se encontrá-lo claramente enunciado no tópico foucaultiano da morte do homem ou na resposta dada pelos teóricos e críticos literários à poesia

antilírica e à narrativa despersonalizada dos autores do *nouveau roman*. Nesse sentido, o ensaio *A transcendência do Ego*, uma espécie de precursor da temática do fim da subjetividade, foi visto por muitos autores – alguns deles declaradamente antissartreanos, avessos tanto à fenomenologia tradicional quanto às várias vertentes do existencialismo – como um marco inaugural, um divisor de águas. Talvez residam aí sua atualidade e relevância, bem como o interesse em resgatar um texto que é por vezes interpretado, erroneamente, como uma mera preparação para o desenvolvimento dos tópicos verdadeiramente relevantes trabalhados na grande obra de maturidade intelectual de Jean-Paul Sartre, *O ser e o nada* (COOREBYTER, 2003, p. 7).

A leitura de *A transcendência do Ego* revela que a filiação de Sartre à fenomenologia husserliana apresenta características que, muitas vezes, parecem distingui-lo de outros fenomenólogos, adeptos de uma postura mais ortodoxa em relação à obra do Husserl. Uma forte nuance realista perpassa toda a primeira etapa de sua produção filosófica, o que é confirmado pelo próprio autor em entrevista concedida ao periódico britânico *New Left Review* e compilada no nono volume da série *Situações*: "Minha preocupação na época [...] era a de conferir um fundo filosófico ao realismo. [...] A questão era: como oferecer ao mesmo tempo ao homem sua autonomia e sua realidade entre os objetos reais, evitando o idealismo e sem cair em um materialismo mecanicista?" (SARTRE, 1972, p. 104).

A busca de Husserl pelas estruturas essenciais da experiência parece ser significativamente distinta do compromisso que a filosofia de Sartre assume com o mundo concreto. A afirmação do pretenso cunho realista da fenomenologia por parte de Aron parece ter facilitado a conversão do jovem Sartre. Um distanciamento deveria, contudo, ocorrer inevitavelmente, assim que o autor se convencesse da insuficiência dos postulados da fenomenologia pura ao lidar com alguns dos temas centrais de suas principais inquirições e interesses filosóficos.

A ruptura com o método fenomenológico husserliano já se faz evidente em um emblemático texto, publicado em 1939 (logo, apenas três anos após *A transcendência do Ego*), o *Esboço para uma teoria das emoções*. Nele, Sartre recorre à psicologia não mais como um domínio meramente constituído pela fenomenologia transcendental, a exemplo das demais ciências, mas reconhece e valoriza também o caráter constituinte da dimensão puramente psíquica. Foge do escopo deste artigo, no entanto, uma análise pormenorizada da mudança de perspectiva que tal obra promove no processo de maturação do pensamento sartreano. O que se tentou fazer aqui foi uma breve apresentação dos motivos que levaram o autor a se interessar pelas novas possibilidades abertas

à investigação filosófica a partir da então nascente ciência da fenomenologia – a saber: a possibilidade da dissolução da dualidade sujeito-objeto defendida pela filosofia idealista, bem como o vínculo que dela deveria decorrer entre atividade filosófica e mundo concreto. Tentou-se ainda mostrar que da conjugação desses objetivos aos pressupostos da fenomenologia derivam certas aporias, problemas filosóficos de difícil solução que certamente contribuíram para que o autor se visse inclinado a se distanciar gradativamente da fenomenologia husserliana, buscando, já sob a influência de Heidegger, traçar um novo caminho de investigação filosófica, que culminaria em 1943 com a publicação de *O ser e o nada*.

Referências bibliográficas

COOREBYTER, V. Introduction. In: *La transcendence de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Paris: J. Vrin, 2003.

HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*. Hua III. Haag: Martinus Nijhoff, 1950.

_____. *Logische Untersuchungen*. Hua XIX. Haag: Martinus Nijhoff, 1984.

MOUTINHO, L. D. *Sartre*: psicologia e fenomenologia. São Paulo: Brasiliense, 1995.

SARTRE, J.-P. La transcendance de l'Ego. In: *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Paris: Vrin, 2003a.

_____. Sur moi-même. In: *Situations IX*. Paris: Gallimard, 1972.

_____. Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité. In: *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Paris: Vrin, 2003b.

Henrique Mendes Gonçalves – Graduando em Filosofia pela FFLCH – Universidade de São Paulo.
henriquemendesg@hotmail.com

Deleuze e Proust: tempo, signo e pensamento

Leonardo Araújo

Resumo:

O presente texto expõe uma reconstrução da abordagem do filósofo Gilles Deleuze sobre a obra literária de Marcel Proust. Deleuze encontra no texto de Proust temas fundamentais para sua própria filosofia: o signo, o tempo e o pensamento. O atrelamento desses temas forja uma nova concepção do próprio tempo e, principalmente, uma nova imagem do pensamento: não mais baseada no pressuposto de que o pensamento é algo de natural, e sim de que ele necessita de uma força exterior para se ativar. Deleuze tem como uma das principais questões de sua filosofia (e encontra em Proust um aliado) a pergunta pela gênese do pensamento.
Palavras-chave: Marcel Proust – Gilles Deleuze – pensamento – signo – tempo

I. Introdução

Se a filosofia, tal como a concebe Deleuze, é criação de conceitos, e desse registro se excluiriam artistas, cientistas, publicitários, etc., poderia se inferir disso que o conhecimento filosófico é de uma ordem superior a outras áreas do saber? Pelas linhas deleuzeanas de indagação, não. Estabelecer matérias específicas para seus respectivos domínios, como a função em relação à ciência e os perceptos e afetos em relação à arte, é também a garantia da ausência de hierarquia de um domínio sobre o outro, o que não implica a ausência de participação desses diferentes domínios entre si. Para Deleuze, a ciência (contrariando Heidegger) e a arte também pensam, e uma das grandes questões de sua filosofia (que é também uma questão heideggeriana) se constitui através do seguinte enunciado: o que quer dizer pensar?

É assim que a filosofia de Deleuze se agencia e estabelece alianças com diferentes áreas do saber e, principalmente, com a arte. Na literatura de Marcel Proust, Deleuze encontra grandes questões que são movidas para o interior de sua própria filosofia. Esse movimento de conceituação do não conceituado (ou não conceitual) sobre a obra de Proust leva Deleuze a investigar e abordar duas grandes questões: o tempo e o pensamento.

Porém, ainda outro elemento atua como um vetor que perpassa essas duas questões, a saber: o signo, que em Deleuze haveria de compor a temática de livros como *Spinoza et le problème de l'expression* (1968), *Cinema 1* (1983) e *Cinema 2* (1985). A temática do signo se insere em um contexto problemático abordado por Deleuze desde sua primeira obra sobre Nietzsche (*Nietzsche e a filosofia*, de 1965), e que perpassa toda sua obra, com destaque para *Diferença e repetição* (1968), na qual se encontra um capítulo dedicado à questão: a imagem do pensamento.

II. Deleuze: a filosofia e a não filosofia

Deleuze procede por uma espécie de método de interpretação seletivo, encontrando no discurso filosófico conceitos que apropria para sua própria filosofia. Para o pensador francês, pensar a história da filosofia não deve ser uma prática de mera reprodução, mas sim um ato diferencial, de poder dizer o que um filósofo não disse, mas que, no entanto, diria segundo uma argumentação imanente ao seu pensamento e, principalmente, segundo suas motivações, intenções e intuições (foi assim, por exemplo, que detectou como motivação do célebre método da divisão platônica uma *vontade de selecionar*). Por isso essa argumentação imanente não se efetua por intermédio de uma dedução de

categorias lógicas concatenadas à identidade e à representação, pois ela é da ordem das singularidades nômades e das intensidades pré-individuais: "[...] a filosofia de Deleuze trata de ligações; num certo sentido, ela é uma arte de agregar coisas múltiplas por meio de sínteses 'disjuntivas', de conjunções lógicas anteriores e irredutíveis à predicação ou à identificação" (RAJCHMAN, 2002, p. 11). São essas ligações que, para Rajchman, constituem o ponto de apoio ao estilo filosófico de Deleuze. Isso é possível na medida em que se toma o pensamento, em conteúdo e forma, como formado por sistemas abertos, desenvolvido por eixos e orientações, que se ligam menos a categorias históricas em seu sentido linear do que a uma espécie de geografia do pensamento, que privilegia a constituição de tipos em determinados lugares (*topos*).

Ao investigar a história das ideias, Deleuze dedicou escritos monográficos a uma série de filósofos, tais como: Lucrécio, Spinoza, Leibniz, Hume, Kant, Nietzsche, Bergson e Foucault. Uma porção considerável desses nomes é tida como filosofia de fronteira, como produção de pensamento marginal. Ao pensar a história das ideias, Deleuze estabelece uma espécie de geografia do pensamento, a considerar tipos que supõe uma certa topologia, de modo que tais filósofos, que de alguma maneira foram excluídos ou muito pouco destacados na história do pensamento ocidental, são direcionados por Deleuze em uma linha privilegiada de um espaço específico: o da imanência e da diferença.

Porém, se Deleuze conta com seus aliados filosóficos, aproveitando desses seus conceitos e concebendo a filosofia como única atividade capaz de criá-los, não exclui de sua filosofia o trabalho com o pensamento não filosófico ou exterior à filosofia; ao contrário, cria uma zona de coalescência na qual a fronteira entre filosofia e não filosofia ganha contornos cada vez mais sutis. Até mesmo porque esse exterior, esse fora, para Deleuze, é também, de alguma maneira, como que um "dentro", na medida em que é imanente a sua criação conceitual. É nessa medida que trabalhou com vários pensadores da arte, como o pintor Francis Bacon; vários cineastas, tais como Orson Welles, Alain Resnais, Jean-Luc Godard e Michelangelo Antonioni; literatos, dentre eles Franz Kafka e Marcel Proust. Partindo de campos exteriores ao conhecimento filosófico, o autor de *Lógica do sentido* pôde encontrar neles um campo fecundo para sua produção conceitual.

Uma das principais questões da filosofia de Deleuze pode ser formulada pela seguinte proposição interrogativa: o que significa pensar? É preciso ressaltar que o exercício do pensamento não é propriedade única da filosofia, na medida em que outros campos do saber, como a ciência e a arte, também o realizam, e por isso não estão fora do projeto filosófico de Deleuze. Porém, se o exercício de pensamento em tais campos não é conceitual e a filosofia é

definida como criação de conceitos, como esses campos podem adentrar na filosofia? Trata-se de transformar esse exercício não conceitual em conceito. Nesse contexto é que se encontra inserida a obra *Proust e os signos* (1964), onde o filósofo francês pensa as questões ligadas ao signo, ao tempo e ao pensamento na obra *Em busca do tempo perdido* (*À la recherche du temps perdu*).

III. Sobre os diferentes regimes de signos distribuídos pela busca do tempo perdido

Deleuze propõe pensar a obra de Proust, assim como faria mais tarde com a filosofia de Spinoza e com as questões cinematográficas, como um sistema de signos. A obra *Em busca do tempo perdido* configura a exposição de um sistema de signos. O signo é tudo aquilo que se apresenta como algo a ser decifrado. Tudo é signo, no entanto, esses não se distribuem homogeneamente. Podemos afirmar, assim, que os signos compõem tipos diferentes. Os regimes de signos são diferentes por várias razões, dentre elas, a de que não são emitidos do mesmo modo, a de que provocam efeitos diferentes nos intérpretes, de que produzem diferentes sentidos e, principalmente, se estabelecem em relações com diferentes estruturas do tempo. Deleuze apresenta quatro desses tipos de signos: mundanos, amorosos, sensíveis e artísticos.

São nas relações sociais descritas no romance de Proust que surgem os signos mundanos. Lê-se no texto vários encontros, festas e banquetes regrados com diálogos entre grupos de burgueses e aristocratas, povoados por personagens como médicos, diplomatas e militares. Causa curiosidade nesse regime de signos como ele próprio é composto de forma heterogênea, de modo a determinar para os personagens situações em que reina a mútua falta de compreensão. Um exemplo que pode ser oferecido é o fato de que no grupo dos Verdurin não operam os mesmos signos que no grupo dos Guermantes, e vice-versa: "num domínio comum, os mundos se fecham: os signos dos Verdurin não funcionam entre os Guermantes; inversamente, o estilo de Swann ou os hieróglifos de Charlus também não funcionam entre os Verdurin" (DELEUZE, 2010, p. 5).

Os signos do amor aparecem frequentemente no texto de Proust. O autor tem o amor como um de seus grandes temas e podemos recolher vários exemplos em sua série de romances. Dentre vários casos, Proust nos apresenta o amor de Saint-Loup por Rachel; a paixão de Charlus por Morel; a obsessão de Swann por Odette – tema principal do primeiro livro (*No caminho de Swann*). O amado aparece como uma pluralidade louca de signos os quais o amante

não consegue decifrar, decodificar, o que mantém o mundo do amante inacessível ao amado, produzindo o ciúme, a obsessão, o sofrimento. Como observa Roberto Machado:

> No amor, de um modo geral, o amado aparece ao amante como um signo, ou melhor, como uma pluralidade de signos, implicando, envolvendo uma pluralidade, uma multiplicidade de mundos inacessíveis, misteriosos, desconhecidos. Os signos amorosos exprimem um mundo secreto que exclui o amante e ao qual ele quer ter acesso. Daí o ciúme, daí o sofrimento dos que amam (MACHADO, 2010, p. 196).

O amado aparece como algo a ser interpretado, e o amante, precisamente pelo sentimento do amor, pelo imperialismo da paixão, sente-se forçado a interpretar, mas sempre verá no amado certos segredos, ocultações, que por sua vez expressam os espaços aos quais o amante não pode acessar, não importando se são ou se não são da intenção daquele. Vários são os exemplos de casos de ciúmes na obra de Proust. Dentre eles, o mais notável, pelo grau de obsessão elevado, é o descrito em *A prisioneira*, quinto romance da série, em que grande quantidade de páginas do texto é marcada com o nome de Albertine, que no campo diegético desse livro, aparece como que aprisionada em casa do narrador. No livro seguinte, *A fugitiva*, quando o narrador se dá conta que Albertine fugiu, logo nas primeiras linhas, vê-se abandonado, atravessado pela dor, que, no entanto, o força a pensar e realizar descobertas:

> "A Senhorita Albertine foi-se embora!" Como, em psicologia, o sofrimento vai mais longe que a psicologia! Um momento antes, analisando-me, eu imaginara que tal separação sem que nos víssemos de novo era justamente o que havia desejado, e, comparando a mediocridade dos prazeres que me dava Albertine à riqueza daqueles de cuja realização ela me privava, julgara-me sutil, concluíra que não queria mais vê-la, que já não a amava. Mas estas palavras: "A Senhorita Albertine foi-se embora" acabavam de provocar no meu peito uma dor tal que eu sentia não poder suportá-la por muito tempo. Assim, o que pensara para não ser nada para mim era simplesmente toda a minha vida. Como a gente se desconhece! [...] Sim, ainda há pouco, antes da chegada de Françoise, pensara que já não amava Albertine e que não teria de renunciar a nada; como analista rigoroso, imaginara conhecer muito bem o fundo do meu coração. Mas nossa inteligência, por maior que seja, não pode perceber os elementos de que ele se compõe e que permanecem insuspeitados, enquanto, do estado volátil em que subsistem a maior parte do tempo, um fenômeno capaz de isolá-lo não os

> faça sofrer um princípio de solidificação. Eu me enganara julgando ver claramente no meu coração. Mas esse conhecimento, que as mais finas percepções do espírito não me haviam conferido, acabava de me ser proporcionado, duro, brilhante, estranho, como um sal cristalizado, pela brusca reação da dor (PROUST, 2004b, p. 317).

O primeiro capítulo desse livro, sobre *mágoa e esquecimento*, inicia partindo do acontecimento final do livro anterior, quando Françoise anuncia ao narrador que Albertine havia pedido as malas para ir embora. Aqui, o herói do romance percebe algo que escapava ao seu intelecto anteriormente, mas que lhe apareceu nesse momento com a necessidade causada pelo encontro com a dor. É um elemento comum entre os signos do amor e os signos mundanos o fato de forçarem a faculdade da inteligência a fazer descobertas, mas também o fato de que tais descobertas sejam necessariamente da ordem de certa posteridade.

Os signos sensíveis, em relação aos outros tipos, são impressões mais gerais, qualidades tiradas da natureza. O grande exemplo se encontra no primeiro livro da série, quando o personagem narrador experimenta o biscoito chamado *madeleine*, lhe oferecido por sua mãe:

> Fazia já muitos anos que, de Combray, tudo que não fosse o teatro e o drama do meu deitar não existia mais para mim, quando num dia de inverno, chegando eu em casa, minha mãe, vendo-me com frio, propôs que tomasse, contra meus hábitos, um pouco de chá. A princípio recusei e, nem sei bem porque, acabei aceitando. Ela então mandou buscar um desses biscoitos curtos e rechonchudos chamados *madeleines*, que parecem ter sido moldados na valva estriada de uma concha de São Tiago. E logo, maquinalmente, acabrunhado pelo dia tristonho e a perspectiva de um dia seguinte igualmente sombrio, levei à boca uma colherada de chá onde deixara amolecer um pedaço da *madeleine*. Mas no mesmo instante em que esse gole, misturado com os farelos do biscoito, tocou meu paladar, estremeci, atento ao que se passava de extraordinário em mim. Invadira-me um prazer delicioso, isolado, sem a noção de sua causa. Rapidamente se me tornaram indiferentes as vicissitudes da minha vida, inofensivos os seus desastres, ilusória a sua brevidade, da mesma forma como opera o amor, enchendo-me de uma essência preciosa; ou antes, essa essência não estava em mim, ela era eu. Já não me sentia medíocre, contingente, mortal. De onde poderia ter vindo essa alegria poderosa? Sentia que estava ligada ao gosto do chá e do biscoito, mas ultrapassava-o infinitivamente, não deveria ser da mesma espécie. De onde vinha? Que significaria? Onde apreendê-la? (PROUST, 2004a, p. 51).

Ocorre um encontro entre o narrador e um tipo de signo, isto é, o sabor daquilo que experimentara, que o mergulha em uma imensa alegria sem objeto. De fato, não adianta provar mais vezes da composição entre *madeleine* e *chá* para desvendar o sentido do signo. Destarte, recusa-se aqui o objetivismo. Mas não é pela via subjetiva que o sentido lhe surgirá, uma vez que não é o esforço da memória voluntária, por associações de semelhança entre uma impressão presente e uma impressão passada, que revela o sentido do signo, mas sim uma lembrança que lhe aparece de súbito, que o faz recordar sua infância em Combray, quando sua tia lhe oferecia *madeleines* nas manhãs de domingo; porém, junto a essa lembrança o signo desenrola-se para ele na forma da cidade de Combray em toda sua inteireza: as pessoas, as ruas, a igreja, os jardins. Essa força súbita, particular do signo sensível, provém da memória involuntária. A definição de *memória involuntária* é estabelecida a partir da constatação de que a *memória da inteligência* é insuficiente enquanto meio de conhecimento e de recuperação do tempo que passou: "Mas como que na época eu lembrasse me seria fornecido exclusivamente pela memória voluntária, a memória da inteligência, e como as informações que ela nos dá do passado nada conservam dele, nunca teria sentido interesse em imaginar o resto de Combray" (PROUST, 2004a, p. 50). A memória voluntária produz uma imagem do passado segundo uma expressão de ordem cronológica do tempo, ou seja, o tempo, enquanto residir no interior do esquema da memória voluntária, aparece sob a mensuração do espaço, pois é considerado extensivo e não intensivo. Por essa razão a memória voluntária não traz conhecimento. A intensidade é o que, conceitualmente na obra de Deleuze, ocupará em outros textos o lugar do signo, uma vez que o signo já é da ordem do intensivo, de uma força produzida no pensamento, de uma violência que força a pensar. A liberação do tempo de sua face extensiva, espacial, faz com que o tempo comporte certa multiplicidade. A questão de Proust é essa ambiguidade, essa complicação, as coimplicações do tempo: "como se houvesse no tempo séries diversas e paralelas" (PROUST, 2004c, p. 625). Mas a conquista do tempo em seu estado complicado, a conquista do tempo puro, só pode ser realizada através da arte.

O quarto tipo de signo é o das artes e distribui-se, na obra *Em busca do tempo perdido*, basicamente em três áreas: pintura, música e literatura. Nos romances são tecidos comentários a artistas fictícios, como o pintor Elstir, o músico Vinteuil e o escritor Bergotte. Mas também são feitas considerações a pintores, músicos e literatos reais, como Manet, Wagner e Baudelaire, dentre outros. Deleuze defende a tese de que os signos artísticos são os principais para Proust, uma vez que é para o domínio da arte que todos os outros domínios convergem e é por meio dele que se compreendem todos os outros.

No fim de *O tempo recuperado* (ou *Tempo redescoberto*), último livro da série, o narrador descobre que todo o tempo que anteriormente considerava perdido, mormente pelas paixões e falatórios sociais (encontros com signos amorosos e signos mundanos), lhe serviria para que, finalmente, escrevesse a sua obra.

Cada regime de signos possui uma relação própria com o tempo, relações essas reveladas pelo último tipo de signos. A arte é que liberará o tempo em seu estado puro e trará o tempo recuperado, ou melhor, a obra de arte é o único meio pelo qual o tempo pode ser redescoberto.

A arte é que dá, inclusive, o sentido da relação dos outros tipos de signos com o tempo. Tanto no âmbito dos signos mundanos como no dos signos amorosos, a estrutura do tempo que se apresenta é a do tempo perdido, no sentido de alguém que "perde tempo". É o que se pode notar perpassando a série de livros: o narrador considerando seu tempo perdido no vazio da vida social mundana e nas relações amorosas, quando poderia estar escrevendo a sua obra. Mas essa estrutura do tempo ligada a esses dois regimes de signos, do tempo como algo perdido, se apresenta novamente de modo heterogêneo, pois se relaciona diferentemente com cada um dos tipos. No amor, em razão do ciúme, o tempo perdido é como que antecipado, já preparado para o seu fim e desaparecimento. O tempo perdido no amor, nesse sentido, é mais puramente perdido, mais irrecuperável. O que ocorre com o tempo no campo dos signos mundanos é que esse tipo de signo, embora expresse a vacuidade das relações sociais, se relaciona paralelamente com um aprendizado, que o personagem compreenderá apenas quando construir sua obra. É propriamente o vazio do tempo perdido, enquanto signo mundano, que força o pensamento, que levará o narrador a descobrir, no último volume da série, no episódio da festa em casa do príncipe de Guermantes, que o que se apreende do tempo perdido é sua própria passagem, que é da ordem da mudança, da alteração.

Como já exposto, a estrutura do tempo correspondente aos signos artísticos é a do tempo recuperado, mas tal estrutura também se identifica com a que se apresenta no signo sensível, tamanho o poder da memória involuntária. Com a ativação dessa memória, institui-se a relação entre os signos sensíveis e o tempo recuperado. Porém, o tempo recuperado, nesse contexto, ainda possui um limite, o de se ligar, se prender, ter seu correspondente material em um tempo que já foi desenvolvido.

Para Deleuze, os signos artísticos, em Proust, são ainda superiores aos signos sensíveis, uma vez que esse regime de signos, ao contrário daquele, se encontra dependente de uma matéria, de uma matéria rebelde ao espírito — e somente os signos artísticos são completamente imateriais, espirituais, o que

lhes confere certa autonomia. A arte é o que assegura a unidade entre o signo (imaterial) e seu sentido (espiritual). É a arte o que revela a diferença absoluta. Diferença essa que, sem a arte, não se libertaria de nossa subjetividade, da condição de um eterno segredo pessoal. A arte oferece o maior grau de potência em criação; e em Deleuze, aprender é, sobretudo, criar.

Mas o que mais interessa a Deleuze em sua interpretação da literatura de Proust como um elogio a superioridade da arte, é que a *recherche* traz a provocadora oposição entre a arte e a filosofia. Porém, é preciso tomar a crítica de Proust à filosofia como válida, com a precaução de se considerar essa "filosofia" criticada, como componente da tradição racionalista, de cunho dogmático, ou, mais precisamente, a filosofia que oferece uma imagem dogmática do pensamento.

IV. Deleuze e Proust: crítica à imagem dogmática do pensamento

Deleuze e Guattari definem a filosofia como criação de conceitos. Mas os conceitos só aparecem segundo uma condição interna, um solo instaurador: o plano de imanência ou imagem do pensamento. O filósofo precisa traçar seu plano de imanência para criar conceitos: "a filosofia é ao mesmo tempo criação de conceito e instauração do plano. O conceito é o começo da filosofia, mas o plano é sua instauração" (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 58). Além dos conceitos, o plano é povoado por elementos pré-filosóficos que dão consistência ao conceito. Destarte, devido à importância do plano ou imagem do pensamento, quando Deleuze concebe a crítica da filosofia, o faz incidindo exatamente nesse ponto. Se a produção filosófica supõe uma imagem do pensamento, o que nos mostra Deleuze, inspirado na filosofia de Nietzsche e apoiado pela literatura de Proust, é que a tradição se ergueu sobre uma imagem *dogmática* do pensamento.

Na obra *Diferença e repetição* (1968), escrita quatro anos após *Proust e os signos*, Deleuze investiga a relação entre a imagem dogmática do pensamento e os elementos pré-filosóficos, transmutando os postulados do pensamento, estabelecidos pela tradição dogmática, em proposições adequadas e implícitas a tal imagem.

O filósofo não clama pelos postulados como proposições que lhe devam ser concedidas, na medida em que os postulados são, eles mesmos, os temas de proposições, implícitos e entendidos de um modo e em um plano pré-filosófico. São mencionados, no livro, oito postulados: 1º – do princípio ou

da boa vontade do pensador e boa natureza do pensamento; 2º – do ideal ou do senso comum; 3º – do modelo ou da recognição; 4º – do elemento ou da representação; 5º – do negativo ou do erro; 6º – da função lógica ou da proposição; 7º – da modalidade ou das soluções; 8º – do fim ou do resultado. Como os postulados entram na composição do pensamento? Conforme Deleuze, os postulados podem ser expressos em duas imagens, que, no entanto, são suprimidas, restando apenas sua expressão dogmática, silenciosamente:

> Se cada postulado tem duas figuras, é porque ele é uma vez natural e uma vez filosófico; uma vez no arbitrário dos exemplos e uma vez no pressuposto da essência. Os postulados não têm necessidade de serem ditos: eles agem muito melhor em silêncio, no pressuposto da essência como na escolha dos exemplos; todos eles formam a imagem dogmática do pensamento (DELEUZE, 2006, p. 161).

Em 1962, antes de ter escrito *Diferença e repetição*, e mesmo anteriormente à composição de *Proust e os signos*, Deleuze já construíra a crítica à imagem dogmática do pensamento em *Nietzsche e a filosofia*, de onde se pode notar que a formulação dos oito postulados explicitados no capítulo "A imagem do pensamento" (em *Diferença e repetição*), tem sua raiz na ordenação de três teses que expressam tal imagem: 1º – da boa vontade do pensador – que o pensamento possui formalmente o verdadeiro (inatismo da ideia ou apriorismo do conceito), que a verdade é naturalmente afim do pensamento, que pensar é o exercício natural de uma faculdade. 2º – sobre a exterioridade dos obstáculos ao pensamento. O pensamento seria tirado de sua reta direção sempre por forças consideradas exteriores a ele (corpo, paixões, interesses sensíveis), que o levam ao erro – considerado o efeito do embate com forças estranhas, o que resulta em tomar o falso pelo verdadeiro. 3º – desse modo, seria preciso um método para se pensar bem, com o fito de encontrar a natureza do pensamento e pensar verdadeiramente. O método seria o artifício pelo qual se pode evitar tomar o falso pelo verdadeiro.

O centro de determinação de toda a imagem do pensamento e onde deve incidir a crítica é a concepção de que o pensamento é algo natural, que aparece naturalmente, segundo o exercício de uma faculdade e da livre e boa vontade de um pensador. Deleuze encontra a crítica efetiva primeiramente em Nietzsche. Como se pode notar nesse trecho de um aforismo de *Além do bem e do mal*: "Quanto à superstição dos lógicos, nunca me cansarei de sublinhar um pequeno fato que esses supersticiosos não admitem de bom grado – a saber, que um pensamento vem quando 'ele' quer, e não quando 'eu' quero" (NIETZSCHE, 1999, p. 23). Pode-se observar através do trecho supracitado,

que Nietzsche inspira Deleuze em sua crítica ao afirmar que o pensamento não depende de nosso esforço pessoal e que, portanto, não se tem controle sobre sua gênese e não é possível prever seu surgimento. Não será pela afirmação "eu penso" que passaremos direto da inatividade do pensamento para sua atividade, uma vez que "pensar designa a atividade do pensamento; mas o pensamento tem suas maneiras próprias de ser inativo, ele pode empenhar-se nisso inteiramente com todas as suas forças" (DELEUZE, 1976, p. 88).

No entanto, se Nietzsche é a inspiração de Deleuze em sua crítica, não é o único aliado do pensador francês nesse projeto. Se a crítica da filosofia teria sido executada por Nietzsche do ponto de vista da própria filosofia e executada em sua totalidade (algo que, segundo Deleuze e o próprio Nietzsche, o autor inicial do projeto – Kant – não teria conseguido), haveria outras perspectivas de onde executar a crítica? Deleuze encontra a resposta em Proust: através da arte.

O privilégio que Proust oferece à arte em relação a outros domínios é aproveitado por Deleuze em sua própria crítica, pois através da arte do romancista francês, Deleuze pode apresentar a crítica por intermédio da concepção de signo. Em Nietzsche já aparecia a ideia de que o pensamento só se apresenta segundo uma força que lhe é anterior, sobre um forçamento que traz violência ao ato de pensar. Em Proust, a própria força ganha a forma do signo, é o signo que nos força a pensar:

> O que nos força a pensar é o signo. O signo é objeto de um encontro; mas é precisamente a contingência do encontro que garante a necessidade daquilo que ele faz pensar. O ato de pensar não decorre de uma simples possibilidade natural; ele é, ao contrário, a única criação verdadeira. A criação é a gênese do ato de pensar no próprio pensamento. [...] Pensar é sempre interpretar, isto é, explicar, desenvolver, decifrar, traduzir um signo (DELEUZE, 2010, p. 91).

O signo é o objeto de encontro sem o qual o pensamento não seria nem mesmo pensado, é o elemento ao qual é preciso remeter como um princípio de interpretação. Se toma a imagem do pensamento como algo ligado ao plano do pré-conceitual, do pré-filosófico, não causa espanto que Deleuze, ao abordar a literatura de Proust como crítica à imagem clássica do pensamento, afirme que: "[...] sem algo que force a pensar, sem algo que violente o pensamento, este nada significa. Mais importante que o pensamento é o que 'dá que pensar'; mais importante do que o filósofo é o poeta" (DELEUZE, 2010, p. 89; grifos do autor). Nesse ponto, Deleuze fala por Proust e sobre um território específico, o da crítica à imagem dogmática do pensamento sob o ponto de vista daquilo que força a pensar.

Deleuze, através da literatura de Proust, opera uma mudança de local para o pensamento e a filosofia, ao retornar ao tema da gênese do pensamento ligado à emissão de signos. A tarefa do pensamento é recolocada como um exercício permanente, com sua gênese não mais atrelada aos postulados da razão. Tais postulados não apreendem o signo que, fora da condição de possibilidade que a razão ofereceria, força o pensamento a pensar. O pensamento não seria mais o exercício de uma determinada faculdade, mas o ato, precisamente, da criação que conduz à interpretação, ou melhor, da interpretação que já é, em si, criação.

> O que nos força a pensar é o signo. O signo é objeto de um encontro; mas é precisamente a contingência do encontro que garante a necessidade daquilo que ele faz pensar. O ato de pensar não decorre de uma simples possibilidade natural; ele é, ao contrário, a única criação verdadeira. A criação é a gênese do ato de pensar no próprio pensamento. Ora, essa gênese implica alguma coisa que violenta o pensamento, que o tira de seu natural estupor, de suas possibilidades apenas abstratas. Pensar é sempre interpretar, isto é, explicar, desenvolver, decifrar, traduzir um signo. [...] Nem existem significações explícitas nem ideias claras, só existem sentidos implicados nos signos [...]. Só procuramos a verdade no tempo, coagidos e forçados. Quem procura a verdade é o ciumento que descobre um signo mentiroso no rosto da criatura amada; é o homem sensível quando encontra a violência de uma impressão; é o leitor, o ouvinte, quando a obra de arte emite signos, o que o forçará talvez a criar, como o apelo do gênio a outros gênios (DELEUZE, 2010, p. 91).

A criação pura é, propriamente, a forma da tradução, do desenvolvimento, da decifração de um signo. Se a ideia é desenvolvida pelo pensamento, é na mesma medida em que a própria ideia já se encontra enrolada e envolvida no signo. Se a ideia vive no signo em estado obscuro, é, pois, por esse próprio estado oferecer uma violência tal que force o ato de pensar. É nessa medida que pensar tem a ver com encontros não pré-determinados, com a intensidade do acaso, mas a necessidade do pensamento é garantida, precisamente, por essa contingência do encontro.

v. Conclusão

Proust e os signos se insere dentro das relações entre a filosofia de Deleuze e saberes de outros domínios, nesse caso: a arte, mais especificamente, a literatura.

Deleuze investiga o tempo e o pensamento em seus envolvimentos com o signo, através da leitura de *Em busca do tempo perdido*, considerada pelo autor como uma espécie de odisseia filosófica (mesmo que crítica em relação à filosofia), de uma busca involuntária pela verdade. O envolvimento de Deleuze com a arte, nessa abordagem, é duplo, na medida em que além de pensar a obra de um literato, a pensa do ponto de vista da arte, e de um artista que coloca a arte numa posição superior à filosofia. A arte teria mais valor que a filosofia, já que mais importante que o pensamento seria aquilo que faz pensar.

Fazer pensar é a questão da arte e, para Deleuze, o papel da arte como impulsionadora do ato do pensamento é algo primordial, haja vista que o filósofo francês, quando investiga o que significa pensar, se importa, sobretudo, com os elementos anteriores ao exercício do pensamento, ao campo pré-filosófico, pré-conceitual e até mesmo pré-individual. Dentre os diferentes regimes de signos (os mundanos, os amorosos, os sensíveis), os artísticos são os superiores por darem sentido a todos os outros. E o encontro entre o signo artístico e seu sentido é perfeitamente adequado por sua característica espiritual, imaterial, "autônoma". Mas a principal importância da arte nesse contexto, em meio às ideias expostas na *recherche*, é a de sua potência para a crítica à imagem dogmática do pensamento.

A imagem dogmática do pensamento pressupõe que o pensamento seja algo da ordem do natural, baseado na boa vontade do pensador. Deleuze quer então mostrar, procurando aliados na filosofia de Nietzsche e na literatura de Proust (dentre outros), que para pensar não basta o esforço pessoal ou o acesso de uma faculdade por um "eu". Que o pensamento aparece coagido, determinado por forças de fora, forças provindas de encontros contingentes que, no entanto, asseguram a necessidade do pensamento. É assim que se busca ultrapassar a condição de possibilidade posta ao pensamento pela razão. De onde, após a crítica, em vistas de se instalar uma nova imagem do pensamento, talvez a questão mais forte não seja mais a pergunta pelo que significa pensar ou mesmo pelo que faz pensar, mas sim a questão: como pensar o ainda impensado?

Referências bibliográficas

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

_____. *Proust e os signos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

PROUST, Marcel. *A fugitiva*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004b. (*Em busca do tempo perdido*, v. III).

_____. *No caminho de Swann*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004a. (*Em busca do tempo perdido*, v. I).

_____. *Sodoma e Gomorra*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004c. (*Em busca do tempo perdido*, v. II).

MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de janeiro: Jorge Zahar, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*: prelúdio a uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

RAJCHMAN, John. *As ligações de Deleuze*. Lisboa: Temas e Debates, 2002.

Leonardo Araújo Oliveira – Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia.
leovash5@gmail.com

O aprendizado da violência: o Amigo, o Idiota e o Mestre-Escola no plano de Deleuze e Guattari

Eraldo Souza dos Santos

Ao primeiro ano do Bialik, sine qua non. *À senhorita de Weber,*
por sua crítica precisa e impiedosa ao tom professoral dos professores.
Ao senhor Cohn, por sua crítica precisa e impiedosa aos professores
que insistem em ensinar como escolásticos.

Resumo:

O presente ensaio busca reunir materiais para dar conta da seguinte questão: por que a figura do aprendizado violento é tão recorrente na exposição deleuziana do conceito de filosofia e de imagem do pensamento? Para tanto, analisaremos fundamentalmente dois textos do autor: *Proust e os signos* (1964) e *O que é a filosofia?* (1991), esse segundo escrito em parceria com Félix Guattari. No "plano de imanência" de "Deleuze-Guattari", violência, aprendizado e pensamento são conceitos inseparáveis, fundamentais para empreender uma crítica à filosofia tradicional e para construir uma nova imagem do pensamento. A escolha por "personagens conceituais" como o Mestre-Escola e o Amigo da sabedoria ("personagens antipáticos") e como o Idiota, o Amante, o Artista e o Amigo-Rival ("simpáticos") resulta na criação-construção de um plano de imanência sobre o qual a filosofia só pode ser pensada como trabalho da violência, jamais como simples resultado da boa vontade do pensador.

Palavras-chave: violência – aprendizado – imagem do pensamento – Idiota – Mestre-Escola

[...] *é preciso não esquecer e respeitar a violência que temos. As pequenas violências nos salvam das grandes.* [...] *É preciso acreditar no sangue como parte importante da vida. A truculência é amor também.*
(Clarice Lispector, *Um aprendizado ou O livro dos prazeres*)

1. Violência

É preciso ser dotado para os signos, predispor-se ao seu encontro, expor-se à sua violência.
(Gilles Deleuze, *Proust e os signos*)

A conhecida frase de Deleuze, exposta logo ao fim da primeira parte de sua monografia *Proust e os signos*, arremata um percurso argumentativo que procura mostrar que o aprendizado é um processo que não pode ser pensado em separado de uma necessária violência. Mas não se trata somente, lá, naquele texto, de um aprendizado em geral, mal localizado: precisamente demarcado, o campo do aprender envolve necessariamente a atividade de coação, sobre nossa placidez, daquilo que é, para cada um de nós, o outro, o imediatamente diferente, o que nos surpreende quando surge para nós em encontros contingentes, e que motiva o pensamento a iniciar o seu trabalho. Mais precisamente, para usar uma expressão cara a Deleuze, a julgar pela quantidade de vezes que a repete em tão curto espaço textual: isso, que é a alteridade imediatamente contrastante em relação a nós, que nos *força a pensar*.

É justamente ao colocar sobre um mesmo plano aprendizado, pensamento e violência que Deleuze buscará construir o que chama de uma nova *imagem do pensamento*, o que significa uma *nova imagem da filosofia*. Mas para traçar a imagem tradicional, da qual deseja se desvencilhar, o filósofo mostra os personagens *antipáticos* que a ela se ligam a seu ver – a figura do Mestre-Escola e do professor e a figura sempre elogiada e distante do filósofo como "amigo da sabedoria". Não é senão por causa dessa antipatia que tal nova imagem é buscada justamente fora do campo da filosofia tradicional – não é à toa que ela será tratada e traçada numa monografia sobre arte, como *Proust e os signos*. A arte oferecerá uma nova forma de pensar a filosofia e à filosofia. Não se trata de unir arte e filosofia, mas de mostrar que ambas têm em comum o fato de serem atividades criadoras; a criação da filosofia, todavia, tem uma especificidade: ela é a atividade de criação de conceitos. Trata-se de uma maneira peculiar de dar forma ao adágio kantiano – se "não se ensina filosofia, ensina-se a filosofar", é porque a atividade filosófica é necessariamente criadora, e, se é criadora, é justamente porque está aberta aos encontros com o mundo, porque está aberta

para a violência. Aprender filosofia, nesse ínterim, é tornar-se progressivamente dotado para isto que nos violenta nas coisas – os signos que elas emitem.

O que queremos investigar brevemente neste trabalho é a maneira como Deleuze, para conceber sua *imagem do pensamento* (algo que todos os filósofos fazem, cada um a seu modo) recorre, como "materiais" fundamentais para a construção dessa concepção, às figuras do aprendizado e do ensino. Cremos que não se trata de uma tentativa de forçar uma interpretação violenta à obra do filósofo. Nem de buscar encontrar nela uma teoria do aprendizado pronta a ser aplicada, transformando em manual algo que na obra dos autores apareceria *disperso* e *mal sistematizado.* Não. Para usar termos do próprio autor, tratar-se-á de se perguntar: por que os *conceitos* de aprendizagem e ensino são tão fundamentais em sua obra? E por que *personagens antipáticos* como o Mestre-Escola, o Professor, o Idiota e mesmo o *filósofo* ocupam tamanho espaço no seu *plano conceitual* ou *plano de imanência*? Por que ir em direção à filosofia significa passar por todas essas figuras ligadas à atividade do *aprender*? Para empreendermos essa reflexão, dirigir-nos-emos fundamentalmente para dois textos: *Proust e os signos* e *O que é a filosofia?*, esse escrito em parceria com Félix Guattari.

Percorrer esse caminho possibilitará que esbocemos reflexões a partir de um duplo olhar. Em primeiro lugar, poderemos nos perguntar em que sentido a reflexão sobre o que é o pensamento passa necessariamente por uma reflexão sobre o que é o aprendizado. E por que, no sentido inverso, uma reflexão sobre o que é o aprendizado passa necessariamente por uma reflexão sobre o que é o pensamento. Em segundo lugar, haverá espaço para que nos indaguemos por que a violência é algo inerente ao aprendizado – e também, inversamente, porque o aprendizado é algo inerente à violência. Decerto existem muitos estudos científicos que tratam desses temas, estudando os aspectos cognitivo e afetivo do aprendizado. Aqui, concentrar-nos-emos em algo como um "aprendizado filosófico" em suas especificidades, tal como a filosofia busca entendê-lo – o que aprendo com filosofia, o que se aprende com a filosofia, o que a atividade do pensamento gostaria de nos ensinar (se gostaria...)? A pergunta de Deleuze – *O que nos força a pensar?* – nesse ínterim, servirá como guia para que nos orientemos diante das relações entre filosofia, aprendizado, pensamento e violência. Diferentemente de estudos como os de Bianco (2002; 2005), que são uma das bases fundamentais deste trabalho, nosso esforço se concentrará em abordar a questão do aprendizado em Deleuze nem tanto a partir dos conceitos fundamentais que a rodeiam, como "pedagogia do conceito" e "desterritorialização". Mas sim a partir dos personagens conceituais que "interpretam" e dão movimento a tais conceitos.

II. Aprendizado

Quem procura a verdade é o ciumento que descobre um signo mentiroso no rosto da criatura amada; é o homem sensível quando encontra a violência de uma impressão; é o leitor, o ouvinte, quando a obra de arte emite signos, o que o forçará talvez a criar, como o apelo do gênio a outros gênios.
(Gilles Deleuze, *Proust e os signos*)

A *Recherche* não é, como a tradição da teoria literária quer nos fazer acreditar, "exposição de uma memória involuntária" (DELEUZE, 2003, p. 3), mas sim "relato de um aprendizado" (ibidem). Trata-se, do ponto de vista dos estudos que se dirigem à obra de Proust, de uma inovação: Deleuze encara a busca do tempo perdido como projeção para o futuro, e não como simples retorno através da memória involuntária ao passado que se perdeu e que de repente retorna. Tal projeção é precisamente o que torna a memória instrumento do aprendizado: "aprender é ainda relembrar; mas por mais importante que seja o seu papel, a memória só intervém como o meio de um aprendizado que a ultrapassa tanto por seus objetivos quanto por seus princípios. A *Recherche* é voltada para o futuro e não para o passado" (ibidem, p. 4).

Mas, se aprender está vinculado à memória é precisamente porque só a memória nos possibilita recuperar os signos que apreendemos no passado. E é justamente através dos signos que o aprendizado se constitui – "aprender diz respeito essencialmente aos signos" (ibidem, p. 4). Quem aprende é como um *egiptólogo* – "não existe aprendiz que não seja 'egiptólogo' de alguma coisa" (ibidem), "o egiptólogo, em todas as coisas, é aquele que faz uma iniciação – é o aprendiz" (ibidem, p. 86). Aprendiz é sempre aquele que se inicia no mundo dos signos: sua busca é busca dos e abertura para os signos, saída à procura de "tudo [o que] existe nessas zonas obscuras em que penetramos como em criptas, para aí decifrar hieróglifos e linguagens secretas" (ibidem).

Ir de encontro aos signos é necessariamente, por sua vez, interpretá-los. A verdade, nesse ínterim, não se descobre a não ser por interpretação, decifração dos signos. O percurso do aprendizado se define precisamente pelo progressivo contato com os signos, pela necessária interpretação de tais signos. Se essa interpretação é necessária, constituindo-se como atividade involuntária e nem sempre consciente, é porque a violência dos signos, como poderemos ver, não abre espaço para outra reação do aprendiz que não a interpretação.

Vale notar que signo, aqui, não coincide exatamente com aquela realidade à qual o linguista se refere. Não é necessário, dentro do quadro deleuziano, para compreender a natureza do signo, que o fragmentemos em elementos ou

dimensões, que o analisemos em signo, significante e significado. Porventura o signo não seja mônada – talvez seja realidade partida. Mas isso não é o essencial. O essencial no signo é a sua violência. O signo é o que surge e nos choca, que nos força a nos deslocar, que nos obriga a pensar – tão simples e violento quanto isso. Não há "função" para o signo, ele não tem como objetivo assegurar a boa comunicação, pacífica e segura, entre o eu e os outros, entre o eu e o mundo. Tal caráter não comunicativo do signo, importante ressaltar, está estreitamente ligado ao ataque deleuziano às disciplinas da comunicação – viver com os outros não é comunicar-se, buscando o consenso, de boa vontade; o debate filosófico, muito menos (BIANCO, 2002, p. 180; 192). Se o signo comunica algo, o que ele comunica são intensidades, porque transmite a violência entre os seres. Interpretamos tais signos, porque sua violência exige de nós e para nós uma explicação. O signo, por sua vez, não comunica qualquer coisa que está transcendente a si mesmo (um significado, uma essência, uma Ideia...), ele comunica-se a si próprio. Daí o caráter imanentista da teoria deleuziana do signo – "o signo não *significa* alguma coisa de transcendente, mas *exprime* ou *envolve* alguma coisa, a Ideia não está à espera de que a colhamos" (ibidem, p. 190).

Os signos, todavia, não são todos iguais. Podemos classificá-los. O texto deleuziano nos obriga a todo o momento a interpretar se essa é uma divisão dos signos em geral ou uma divisão específica para a obra de Proust. Trata-se, no fundo, das duas alternativas. O escritor teria conseguido melhor do que qualquer filósofo pôr em jogo todos os tipos de signos, explicitando seus impactos, suas consequências e sua relação com a verdade. Deleuze, por sua vez, os classifica, para deles extrair um aprendizado, aprendizado que o fim da *Recherche* traz.

Em primeiro lugar, temos os *signos mundanos*, que são signos vazios; pretendem valer por seu sentido próprio e são suficientes; por isso, substituem ação e pensamento. São os signos dos circunlóquios, dos salões, dos sofás, das modas. Do ponto de vista das ações, são cruéis; do ponto de vista do pensamento, estúpidos (ibidem, p. 6) – "nada engraçado é dito em casa da Sra. Verdurin e esta não ri, mas Cottard faz sinal de que está dizendo alguma coisa engraçada, a Sra. Verdurin faz sinal de que ri e este signo é tão perfeitamente emitido que o Sr. Verdurin, para não parecer inferior, procura, por sua vez, uma mímica apropriada" (trecho de *Le Côté de Guermantes*, apud ibidem). Gestos vazios, enganadores, estereotipados... inúteis? Não: sua vacuidade, embora aparentemente desprezível, confere a esses signos o formalismo de uma perfeição ritual. Sem eles, o aprendizado seria imperfeito e mesmo impossível.

Os *signos amorosos*, por sua vez, estão ligados necessariamente à paixão. Apaixonar-se é individualizar o ser amado através dos signos. Todo amado

implica um novo mundo, "aprisiona um mundo" (ibidem, p. 7), um mundo possível que é preciso interpretar e decifrar. Amar, nesse sentido, "é procurar *explicar*, *desenvolver* esses mundos desconhecidos que permanecem envolvidos no amado" (ibidem). O movimento se inverte – o mundo não é mais somente uma paisagem que vemos, mas também a paisagem em que somos vistos (ibidem). Tal é uma alteração extremamente violenta. Passamos a ser, nessa paisagem do ser amado, mais uma das figuras, só mais um *mundo possível*. Desconheço os outros amantes que meu amado já teve e, por isso e por muito mais, o amado implica um mundo desconhecido, que me exclui. Desejo que todas as carícias, gestos e preferências do amado sejam dirigidos para mim. Mas não são. A cada momento que o amado mostra sua preferência por mim, imediatamente conjecturo todos os *mundos possíveis* em que eu *não seria* o preferido, em que *não fui* efetivamente o preferido. O amor, inexoravelmente, prepara seu fim. A verdade do amor só pode ser pensada a partir do ciúme e nisso se constitui a contradição do amor: os meios que temos para nos protegermos do ciúme são os meios que levam diretamente ao desenvolvimento desse sentimento, dando a ele uma independência em relação a nosso amor.

> Mas logo o ciúme, como se fosse a sombra de seu amor, se completava com o *double* desse novo sorriso que ela lhe dirigira naquela mesma noite – e que, inverso agora, escarnecia de Swann e enchia-se de amor por outro... De sorte que ele chegou a lamentar cada prazer que gozava com ela, cada carícia inventada e cuja doçura tivera a imprudência de lhe assinalar, cada graça que nela descobria, porque sabia que dali a instantes iriam enriquecer de novos instrumentos o seu suplício (trecho de *Du coté de chez Swann*, apud ibidem, p. 8).

O ciúme é sempre uma busca pela verdade. Ele é mais profundo do que o amor, contém a verdade do amor, a sua finalidade e a sua destinação (ibidem, p. 8). É mais profundo justamente porque vai mais longe na interpretação dos signos. Isso é simplesmente inevitável – o amado implica outros mundos que me excluem; mundos que o amado não pode, não quer revelar. Os signos do amor incomodam por serem signos da mentira – quando se dirigem a nós, sabemos que escondem algo. E nossa busca por esse algo é incessante. Descobrir que no fundo não éramos amados (como imaginávamos!) é a máxima perda e o máximo triunfo, pois se goza de algo com essa verdade ("eu sabia!"), algo que intimamente desejávamos. O verdadeiro, aqui, não é da ordem do superficial e do estereótipo, mas do profundo – os signos do amor "não suscitam uma exaltação nervosa superficial, mas o sofrimento de um aprofundamento. As mentiras do amado são os hieróglifos do amor. O intérprete dos signos

amorosos é necessariamente um intérprete de mentiras. O seu destino está contido no lema 'Amar sem ser amado'" (ibidem, p. 9). Mas podemos lutar para recuperar o nosso amado, que se perdeu e agora goza de prazeres e festas com outro, outra, outros, outras...? Não – porque não conhecemos esses outros mundos possíveis. "O rival não era semelhante a mim, suas armas eram diferentes, eu não podia lutar no mesmo terreno, proporcionar a Albertina os mesmos prazeres, nem mesmo concebê-los de modo exato" (trecho de *Sodomme et Gomorrhe*, apud ibidem, p. 9). O amado, através dos signos que emite, provoca-nos uma violência. É a violência da mentira. Violência que nos força a buscar a verdade, por mais dolorosa que ela possa ser.

Já os *signos sensíveis* são verídicos; proporcionam-nos uma estranha alegria. Lembramos, através deles, do que a princípio era um simples signo vazio ou corriqueiro. Revelam objetos ocultos – através da *madeleine*, Combray retorna. Mas entender o que se passa na lembrança de tais signos oferece dificuldade. Tal dificuldade não reside no esforço de compreender como vem à tona a lembrança que o personagem tem da *madeleine*, de Combray, da infância; mas de entender porque, de alguma maneira, tal lembrança traz uma alegria tão particular e vivaz, um pedaço da eternidade, que não foi vivido jamais em nenhum momento do passado, quando os signos agora relembrados eram de uma simplicidade plácida. Eu não era tão alegre, naqueles tempos, enquanto comia aquele doce, enquanto passeava por aquelas calçadas; mas, agora, que me recordo disso, sou invadido por uma alegria inexplicável. Mas não é só alegria que tais signos nos trazem – lembram-nos de coisas igualmente simples, mas que nos sensibilizam para a passagem do tempo e para a decadência dos seres. Lembrar-se das botas velhas de nossa vó, a princípio, é uma lembrança alegre; mas a nossa vó morreu: e então, o que as botas trazem é a angústia da dissolução das coisas no nada.

O percurso do aprendizado termina com os signos da arte, que são propriamente aqueles para os quais o aprendizado nos direciona no percurso da *Recherche*. A arte nos apresenta signos imateriais e um sentido espiritual. Através dela superamos a contingência do mundo. Trata-se da figura que recupera o tempo perdido.

> Só pela arte podemos sair de nós mesmos, saber o que vê outrem de seu universo que não é o nosso, cujas paisagens nos seriam tão estranhas como as que porventura existem na Lua. Graças à arte, em vez de contemplar um só mundo, o nosso, vemo-lo multiplicar-se, e dispomos de tantos mundos quantos artistas originais existem, mais diversos entre si do que os que rolam no infinito... (trecho de *Les temps retrouvé*, apud ibidem, p. 40).

Os signos artísticos superam a vacuidade, a mentira e a oscilação – características dos outros signos – entre o que sobrevive e o nada. Deleuze aposta justamente nesse tipo de signo ao fazer sua a noção proustiana de aprendizado. É através dos signos artísticos que, num jogo entre a diferença e a repetição, a atividade artística, criadora, violenta, dá forma à multiplicidade do mundo, mantendo-o em sua diversidade característica ao mesmo tempo em que torna possível captá-lo em sua essência.

Mas é notável que todos os signos e as figuras do aprender que lhe são correspondentes ocupem um papel central no processo do aprendizado. Talvez olhar primeiramente não a arte, mas o amor, como figura do aprender violento, nos seja mais profícuo para entender a *nova imagem do pensamento* que essa *nova imagem do aprender* traz como consequência em seu bojo. Porque a atividade da filosofia será pensada, tanto por Proust como por Deleuze, como uma atividade em muito inferior ao amor e menos, talvez, *profícua.* Para ambos, os filósofos, como amigos da sabedoria, estão muito longe de compreender ou alcançar qualquer verdade. E se o estão é porque imaginam a chegada ao verdadeiro como resultado de uma *vontade de verdade*, de uma *boa vontade*, de um *esforço* ou de uma *conversa produtiva*.

> Quem procura a verdade? E o que está querendo dizer aquele que diz: "eu quero a verdade?". Proust não acredita que o homem, nem mesmo um espírito supostamente puro, tenha naturalmente um desejo do verdadeiro, uma vontade de verdade. *Nós só procuramos a verdade quando estamos determinados a fazê-lo em função de uma situação concreta, quando sofremos uma espécie de violência que nos leva a essa busca.* Quem procura a verdade? O ciumento sob a pressão das mentiras do amado. Há sempre a violência do signo que nos força a procurar, que nos rouba a paz. [...] O erro da filosofia é pressupor em nós uma boa vontade de pensar, um desejo, um amor natural pela verdade. A filosofia atinge apenas *verdades abstratas que não comprometem, nem perturbam* (ibidem, p. 14-15; os grifos são meus).

O que Proust fez e o que Deleuze quer recuperar da *Recherche* é isso que chamamos acima, de maneira um pouco livre, de imagem do pensamento. Trata-se de compreender como o pensamento se pensa a si próprio, como ele pensa sua própria atividade. Há algo que a imagem do pensamento da filosofia ignora e que é preciso recuperar: a violência, que desaparece em todos os discursos que primam pela boa vontade e pela troca pacífica de ideias. É como dizer: não é assim que se aprende; ou ainda: não é assim a maneira como os objetos do mundo se oferecem a nós, não é assim que os signos vêm ao nosso encontro, não é assim que percebemos a *necessidade de buscar a verdade*. Será por

causa dessa nova imagem do pensar e do aprender que a defesa da filosofia – atividade de busca da verdade diante da violência com a qual os signos do mundo perturbam e ao mesmo tempo produzem nosso pensamento – torna-se discurso contra a filosofia. O filósofo, nesse ínterim, não poderá mais ser o amigo da sabedoria. Será antes o amante e o artista.

> Segundo Proust, os amigos são como espíritos de boa vontade que estão explicitamente de acordo sobre a significação das coisas, das palavras e das ideias; mas o filósofo também é um pensador que pressupõe em si mesmo a boa vontade de pensar, que atribui ao pensamento o amor natural do verdadeiro e à verdade a determinação explícita daquilo que é naturalmente pensado. Por esta razão, ao duo tradicional da amizade e da filosofia, Proust oporá um duo mais obscuro formado pelo amor e pela arte (ibidem, p. 28-29).

Resta ainda, contudo, compreender melhor o que significa não mais ser amigo do pensamento, mas seu amante. Fundamental entender também por que, havendo figuras – o amante e o artista – que dão conta da nova imagem do pensamento, seria necessário recuperar essa figura ilusória – o filósofo – e a imagem do pensamento a ele ligada: a filosofia. A pergunta a que essa nos leva é talvez desde sempre a mais inquietante: *O que é isto – a filosofia?*

III. Idiota

> *Esta é uma questão que enfrentamos numa agitação discreta, à meia-noite, quando nada mais resta a perguntar. Antigamente nós a formulávamos, não deixávamos de formulá-la, mas de maneira muito indireta ou oblíqua, demasiadamente artificial, abstrata demais; expúnhamos a questão, mas dominando-a pela rama, sem deixar-nos engolir por ela. Não estávamos suficientemente sóbrios. Tínhamos muita vontade de fazer filosofia, mas não perguntávamos o que ela era, salvo por exercício de estilo; não tínhamos atingido esse ponto de não estilo em que se pode dizer enfim: mas o que é isso que fiz toda a minha vida?*
> (Gilles Deleuze; Félix Guattari, *O que é a filosofia?*)

III.I.

À difícil questão, uma resposta aparentemente simples: "a filosofia é a arte de formar, de fabricar, de inventar conceitos" (Deleuze; Guattari, 2000, p. 8). Simples, mas cheia de consequências. Criar conceitos não significa achá-los

prontos. Conceitos não são "achados" ou "produtos". "Os conceitos não nos esperam inteiramente feitos, como corpos celestes. Não há céu para os conceitos" (ibidem, p. 11). Não se pode chamar de filósofo alguém que não tenha criado seus próprios conceitos: um filósofo desse tipo "não valeria nada" (ibidem, p. 12). E não vale.

Criar conceitos não é algo como mais uma atividade dentre todas aquelas às quais a filosofia poderia se lançar, mas sim sua atividade específica. Decerto muitos campos quererão reivindicá-la. Contudo, há algo que é fundamentalmente distinto na criação filosófica que a diferencia da criação da arte, da ciência e do marketing (que também reivindica para si, não custa lembrar, o estatuto de "criador de conceitos"). A filosofia, como criação de conceitos, pressupõe a criação de um plano sobre o qual esses conceitos se organizam. Trata-se do *plano de imanência* de uma filosofia. A imbricação dos conceitos no plano não segue a estrutura de um quebra-cabeça. O que ocorre, na verdade, é o choque e sobreposição de estruturas que não podem ser pensadas separadamente (pensamento, ser e dúvida em Descartes; Deus, mônada e mundos possíveis em Leibniz...).

O plano é um recorte no caos. Há, no início, desordem; num certo momento, todavia, cada filósofo faz determinadas escolhas dentro dela e, com isso, começa a dar ao caos configurações, que oferecerão ao pensamento, mesmo dentro de certa ordenação, infinitas possibilidades, mundos possíveis. Assim, todo filósofo, a partir de um recorte determinado, trabalha os conceitos como unidades fragmentárias que tentam lidar com o caos. Caos que é *originário* e *constitutivo* ao pensamento, já que o fez nascer e que, ao mesmo tempo, permanece rondando-o e ameaçando-o com a desordem e a inconsistência. Tal é outra importante característica da filosofia: ela busca sempre criar a partir da violência do caos. Ao defender que os filósofos constroem os seus pensamentos *a partir* do caos, Deleuze opõe-se frontalmente à tradição, que tende a conceber o pensamento como antípoda da desordem, que busca dela afastar-se definitivamente através de estratégias como a sistematização e a fundamentação. O ato instaurador de uma filosofia — "lance de dados", como Deleuze o chamará muitas vezes — comporta muito de acaso e opcional. Decerto todo pensamento buscará fugir da desordem, mas isso não significa que o que origina a filosofia, sua "matéria", seja a ordem e que ela possa assegurar a todo o momento, ordenações que assegurem sua consistência.

Trabalhar com o caos não é o trabalho da ciência, que só começa a operar quando as coordenadas, que põem limite ao ilimitado, ou ao menos que tornam o ilimitado delimitável através da representação gráfica, começam a

operar. As coordenadas cartesianas representam bem, nesse sentido, o trabalho científico: tudo agora está organizado, já sabemos com precisão que caminho tomar, mesmo se quisermos ir rumo ao infinito. Na filosofia isso não ocorre, como vimos. E isso porque ela trabalha com o pensamento ainda no interior do caos, liberto aos seus movimentos infinitos, em direções infinitas. A ciência, pelo contrário, torna todo movimento finito, precisamente localizável, remetendo-o a uma abscissa e a uma ordenada, para que o pensamento científico possa se desenvolver. A arte, por sua vez, não tem como pretensão última trabalhar com o caos, mas desenvolver percepções e afecções que afetem a alma, abrindo-a para a essência do que se repete sempre de maneira diferente.

Sobre o plano, dando vida aos conceitos, os filósofos criam personagens conceituais. A filosofia os conhece bem – Sócrates, o Sofista, o Estrangeiro, em Platão; Dioniso, o Nobre, o Escravo, em Nietzsche... Mas os traços podem ser também *dinâmicos*: dançar como Zaratustra, mergulhar como Melville. Ou *jurídicos*: já que "o pensamento não cessa de exigir o que lhe cabe de direito" (ibidem, p. 87), como sempre lembrará o tribunal da razão kantiano. Um filósofo é essa face estranha através da qual falam todos os seus personagens conceituais – tanto os simpáticos, aqueles que defendem sua filosofia, quanto os antipáticos, aqueles que precisam ser criados como contraponto violento do plano que é instaurado. "Dioniso se torna filósofo, ao mesmo tempo em que Nietzsche se torna Dioniso", e Platão, quem começou o grande jogo de encenações e máscaras, "se torna Sócrates, ao mesmo tempo em que faz Sócrates tornar-se filósofo" (ibidem, p. 80). Deleuze deixa de se tornar Deleuze: "eu não sou mais eu, mas uma aptidão do pensamento para se ver e se desenvolver através de um plano que me atravessa em vários lugares" (ibidem, p. 78). O pensamento deixa de ser nosso para formar sua própria imagem.

III.II.

Todo esse percurso para que possamos compreender melhor o plano sobre o qual nos movimentamos. Tendo entendido o esquema conceitual a partir do qual o texto opera, vejamos mais de perto um dos personagens antipáticos do plano de imanência de Deleuze e Guattari, em *O que é a filosofia?* – a figura do Mestre-Escola, do Professor, que se opõe ao Idiota, figura simpática do plano.

Decerto não é à toa que o primeiro exemplo que será invocado no texto para explicar o que é um *personagem conceitual* é o exemplo do Idiota. Que os antipáticos não nos ouçam, mas, por algum motivo, aparentemente a filosofia só

pode começar por uma *idiotice*. A pergunta é sobre o *cogito* de Descartes – existiria algo entre o plano pré-filosófico e os conceitos filosóficos? Algum terceiro elemento? Haveria sim, e ali, em Descartes, toma a forma do Idiota, que diz o *eu* e propõe a extravagância do *cogito*. Mas por que extravagância?

> O idiota é o pensador privado por oposição ao professor público (o escolástico): o professor não cessa de remeter a conceitos ensinados [...], enquanto o pensador privado forma um conceito com formas inatas que cada um possui de direito por sua conta (eu penso). Eis um tipo muito estranho de personagem, aquele que quer pensar e que pensa por si mesmo, pela "luz natural" (ibidem, p. 75-76).

O Idiota cria o conceito, enquanto o professor público, o escolástico, relembra, através de uma repetição que não é diferença, os conceitos criados pelos doutores da Igreja. Isso não basta ao Idiota – talvez sua idiotice consista precisamente em cometer a extravagância de "querer pensar e pensar por si mesmo". O "professor público", personagem antipático, é o antípoda do filósofo. Não quer e abomina criar. Insiste em se "remeter a conceitos ensinados", de maneira que não aprende. Foi necessário um Idiota, que começasse a se perguntar por coisas que para o professor nunca seriam alvo de dúvida – *O que sou? O mundo existe? Deus existe?* – para que a criação recuperasse sua força.

O Idiota surge para se opor à filosofia como doxografia – quer dizer, um conjunto de opiniões acumuladas, cada vez mais perfeitamente conhecidas, não é filosofia, pois não é uma atividade criadora.

> É sempre a mesma melancolia que se eleva das Questões Disputadas e dos *Quodlibets* da Idade Média, em que se aprende o que cada doutor pensou, sem saber por que ele o pensou (o Acontecimento), e que se encontra em muitas histórias da filosofia nas quais se passa em revista as soluções sem jamais saber qual é o problema (a substância em Aristóteles, em Descartes, em Leibniz...), já que o problema é somente decalcado das proposições que lhe servem de resposta (ibidem, p. 97).

Todo conteúdo de manual não é parte da filosofia. Toda originalidade criativa de cada plano de imanência, deslocada de sobre o plano para o manual, perde sua força, porque deslocada do contexto problemático que lhe deu origem. O título da obra brinca justamente com essa redação de manuais que pode ser confundida com a criação de uma filosofia – *O que é a filosofia?* imita "ironicamente, desde o título, a linguagem dos manuais, dos livros da coleção *Qu'est*

sais-je e dos prontuários de uso universal" (BIANCO, 2002, p. 196). A verdadeira história da filosofia, contrapondo-se a esse tipo de manual, pergunta-se pelo Acontecimento violento que levou à criação de cada plano de imanência.

Nesse sentido, o que pode significar aprender e ensinar filosofia? Aprender é aprender a criar, tornar-se progressivamente aberto para o caos e para a violência dos signos. Aprender também a impor um recorte no caos, ao mesmo tempo em que se mantém em aberto a possibilidade dos movimentos infinitos do pensamento. Ensinar, por sua vez, não será, de modo algum, passar em revista as soluções de cada filósofo, adquirir conhecimento de manuais, separando as respostas dos filósofos do trabalho da violência inerente ao corpo a corpo com os conceitos durante a construção de sua imagem do pensamento.

> De muitos livros de filosofia, não se dirá que são falsos, pois isso não é dizer nada, mas que são sem importância, nem interesse, justamente porque não criam nenhum conceito, nem trazem uma imagem do pensamento ou engendram um personagem que valha a pena. Só os professores podem pôr "errado" à margem, e...; mas os leitores podem ter ainda assim dúvidas sobre a importância e o interesse, isto é, a novidade do que se lhe dá para ler (DELEUZE; GUATTARI, 2000, p. 100).

No interior da atividade da filosofia, a caneta vermelha do professor não faz nenhum sentido. Cabe ao leitor, àquele que vai de encontro à criação filosófica, dar conta de saber se aquela imagem do pensamento vale ou não a pena. Isso nos encaminha para uma pergunta tanto mais interessante quanto aporética – se só o professor pode pôr errado à margem, pode o professor de filosofia fazer o mesmo...? É possível existir algo como um professor de filosofia...?

IV. Violência

> *Com justa razão pode Sócrates dizer: sou o Amor mais do que o Amigo, sou o Amante; sou a arte mais do que a filosofia; sou a coação e a violência, mais do que a boa vontade.*
> (Gilles Deleuze, *Proust e os signos*)

Decerto o texto de Deleuze está bem longe de ser um texto teórico que nos oferece diretrizes práticas para o ensino de filosofia; já o dissemos, mas não custa reforçar: não é seu objetivo e só teríamos a perder buscando nele algo

dessa natureza. Mas as perguntas – *o que é ensinar filosofia? O que aprender com a filosofia?* – não são questões somente pertencentes ao campo da didática e da pedagogia, mas ao fundamento da própria interrogação de natureza filosófica. Entretanto, a leitura de *O que é a filosofia?* dá a impressão de que tais questionamentos vão ficando em suspenso. O caminho que o texto de Deleuze nos sugere – abrir o aprendiz à violência dos signos, abrir-nos a tal violência – nos coloca em mais uma aporia: como ensinar, concretamente, algo desse tipo, algo como essa abertura, algo como essa violência; e como convencer(-nos) a entregar-se à violência do pensamento? "O que eu ganho com isso?" E qual seria o papel da história da filosofia, para além da coletânea de problemas descontextualizados?

Há algo que precisa ser conciliado; algo de que o próprio texto de Deleuze e Guattari busca dar conta: trata-se da conciliação entre a violência criadora e o conhecimento legado pela tradição. Ambos são fundamentais na formação da imagem do pensamento de um filósofo. De maneira mais ampla, esse movimento, da rememoração do que se passou, como vimos na monografia sobre Proust, é parte fundamental do processo de aprendizagem. Mas o aprendizado está inexoravelmente ligado também à rememoração de algo que aconteceu na história da humanidade, reencontro com o patrimônio legado pelos que nos antecederam; em filosofia, o patrimônio conceitual da história do pensamento.

E, tendo em vista que já há um *grande plano de imanência* sobre o qual as diferentes filosofias vão criando seus diversos planos e que, por isso, dá corpo a uma tradição de problemas herdados sempre de planos anteriores, não temos muita escolha: cada filosofia e cada imagem do pensamento se constituem como *bricolagem* de conceitos de outros pensadores. Mas essa aparente ausência de escolha é o que torna nossa escolha possível. Pois não se trata, propriamente, dos mesmos conceitos, pois esses estão agora sobre um novo plano. Criar é *reterritorializar*, deslocar, "roubar" algo que fazia parte de outros planos: *pensamento* em Descartes não é *pensamento* em Kant; *democracia* em Platão não é *democracia* em Habermas. O nome de batismo do conceito se mantém, mas muito muda.

O que poderia significar, portanto, ser aluno e professor sobre esse novo plano? Ora, de maneira análoga ao que aconteceu com a imagem da filosofia, a figura do professor precisa da crítica da figura do professor para se constituir; tratar-se-á agora de outro *professor* – outro plano, outro conceito. Aluno e professor serão ambos amigos da filosofia, mas não no sentido de uma amizade fundada na "comunidade de ideais e sentimentos" (ibidem, p. 28). Trata-se agora da rivalidade dos amigos, que, ao ver de Deleuze e Guattari,

teria fundado a verdadeira amizade filosófica. Amizade que ocorre somente no interior do campo da disputa, do *agon*.

E que o amigo faz? Cria situações para que ocorra aquilo que possibilita o aprendizado: os encontros, que trazem em si a necessária violência. Como outrora já faziam: "o demônio socrático, a ironia, consiste em antecipar os encontros. Em Sócrates, a inteligência precede os encontros; provoca-os, suscita-os, organiza-os" (ibidem, p. 95). O que é irritante nesse incômodo amigo que nos é Sócrates é que ele nos leva ao encontro da violência a todo o momento; planeja, consegue. Obriga-nos a sair de terra firme.

Pois sair da terra firme é precisamente o que define o aprendizado. Só locomovendo-se, buscando novos espaços, novos planos, é possível que aprendamos. Desterritorializar-se é o traço da nossa espécie, é o traço do aprendizado. E desterritorializar, conceito sempre recorrente em "Deleuze-Guattari", é aqui a capacidade de dar nova significação a um elemento através do seu deslocamento ou alteração de posição em relação ao *locus* onde estava firmado.

> Com mais forte razão, o hominídeo, desde o seu registro de nascimento, desterritorializa sua pata anterior, ele a arranca da terra para fazer dela uma mão, e a reterritorializa sobre seus galhos e utensílios. Um bastão, por sua vez, é galho reterritorializado. É necessário ver como cada um, em toda idade, nas menores coisas, como nas maiores provações, procura um território para si, suporta ou carrega desterritorializações, e se reterritorializa sobre qualquer coisa, lembrança, fetiche ou sonho (DELEUZE; GUATTARI, 2000, p. 83).

A criação filosófica não pode ser pensada sem essa reterritorialização, sem essa espécie de nomadismo ativo. Por isso não há percurso filosófico que não seja o percurso de um aprendizado. Não nos resta outra escolha verdadeira a não ser escolher pela violência. A fuga é impossível. Decerto sofreremos – nossos seres amados podem nos enganar, nossos amigos nem sempre serão *simpáticos*, nossos planos nem sempre serão firmes – e, quando menos esperarmos, a bússola da razão girará descontroladamente, em pleno mar, sem norte.

A pergunta mais digna, talvez, com que poderíamos finalizar a apresentação desses "materiais" sobre aprendizado e violência, é justamente a pergunta mais digna: *para que, então, a filosofia? Para que, então, a violência do pensamento?* Perguntar-se isso, não como exercício de estilo, nem como resposta a um chiste, talvez consista na mais violenta das atividades. Que não se enganem os apologistas da paz: pois pensar não é fugir da violência, mas conhecer bem com que violência queremos... *jogar*.

Referências bibliográficas

ALLIEZ, Eric (Org.). *Gilles Deleuze*: uma vida filosófica. São Paulo: Editora 34, 2000.

BADIOU, Alain. *Deleuze*: o clamor do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BIANCO, Giuseppe. Gilles Deleuze educador: sobre a pedagogia do conceito. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 27, n. 2, p. 179-205, jul./dez. 2002.

_____. Otimismo, pessimismo, criação: pedagogia do conceito e resistência. *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 26, n. 93, p. 1289-1308, set./dez. 2005.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição.* Lisboa: Relógio D'Água, 2000.

_____. Em quê a filosofia pode servir a matemáticos, ou mesmo a músicos: mesmo e sobretudo quando ela não fala de música ou de matemática. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 27, n. 2, p. 225-226, jul./dez. 2002.

_____. *Proust e os signos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*. São Paulo: Editora 34, 2000.

GIL, José. Ele foi capaz de introduzir no movimento dos conceitos o movimento da vida. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 27, n. 2, p. 205-224, jul./dez. 2002.

HARDT, Michael. *Gilles Deleuze*: um aprendizado em filosofia. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

MACHADO, Roberto. *Deleuze*: a arte e a filosofia. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

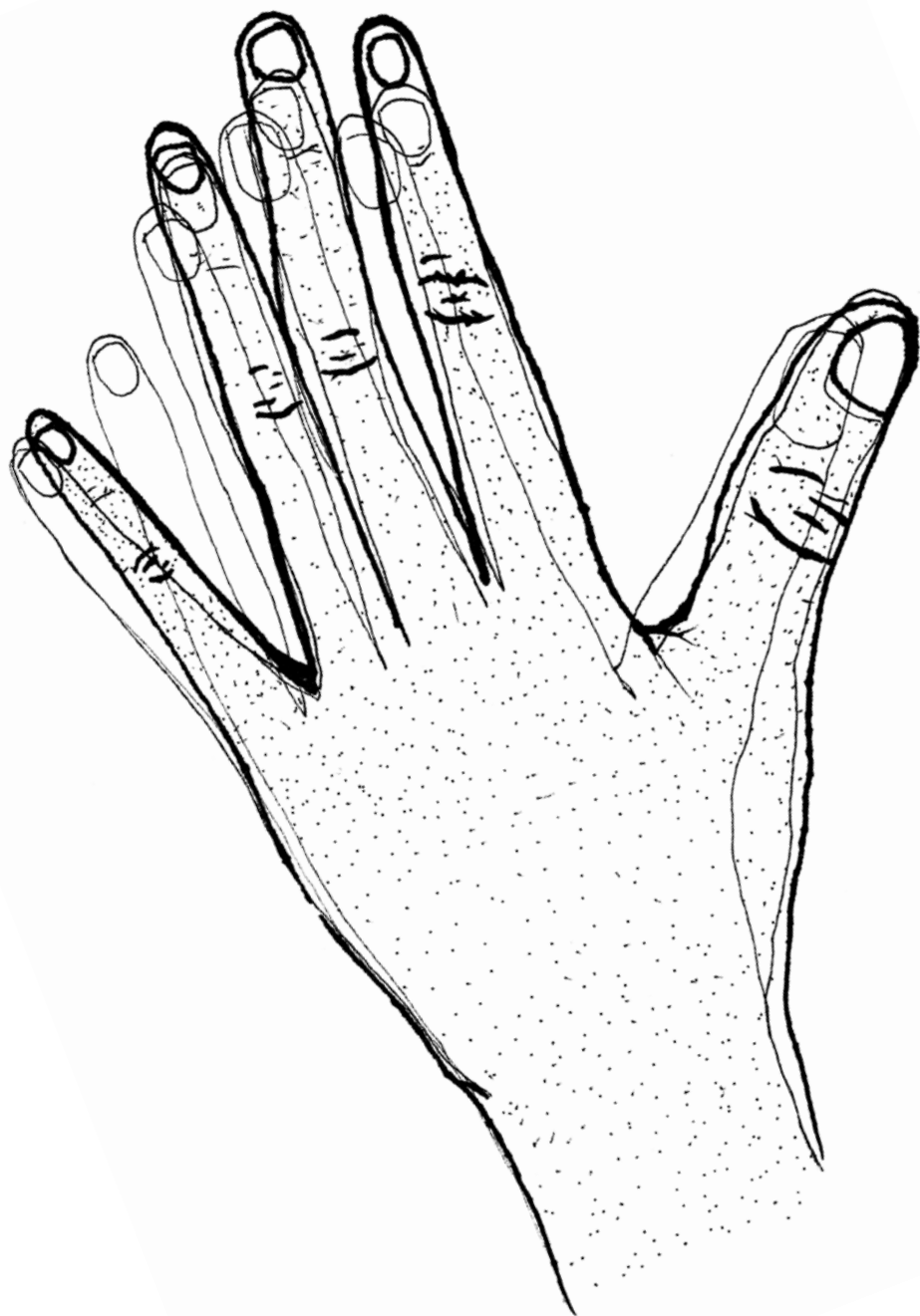
PRADO Jr., Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

_____. *Erro, ilusão, loucura*. São Paulo: Editora 34, 2000.

PROUST, Marcel. *À sombra das raparigas em flor.* São Paulo: Globo, 2007.

_____. *No caminho de Swann*. São Paulo: Globo, 2007.

_____. *O caminho de Guermantes*. São Paulo: Globo, 2007.

Eraldo Souza dos Santos – Graduado em Filosofia pela FFLCH – Universidade de São Paulo.
eraldo.souza.santos@usp.br

Crítica e arte

Do céu à terra. Da terra ao céu. Pressupostos amorosos no filme *Asas do desejo,* de Wim Wenders

Ricardo Cardoso

Resumo:

Este ensaio visa analisar como algumas representações e ideias sobre o amor no Ocidente, que tem como um de seus pontos de partida *O banquete* de Platão, convergem no filme de Wim Wenders, *Asas do desejo.*
Palavras-chave: amor – Wim Wenders – *Asas do desejo* – *O banquete* – representações do amor

No princípio era o Verbo e o Verbo estava junto de Deus e o Verbo era Deus.
[...] *E o Verbo se fez carne e habitou entre nós.*
(João, cap. 1, vers. 1 e 14)

I. O verbo no princípio

Platão começa sua reflexão sobre o amor em *O banquete* narrando uma conversa entre Apolodoro e Glauco (PLATÃO, 2010, p. 85-90). Apolodoro caminhava pela estrada que o levava até Atenas quando, no meio do caminho, ouviu Glauco chamar seu nome. Este manifestou interesse em saber sobre um banquete que fora oferecido para que alguns amigos pudessem competir pelo melhor discurso sobre o amor. Apolodoro conta-lhe que este banquete acontecera há muitos anos, e o que sabia lhe fora narrado por Aristodemo, um dos participantes. "E assim é que, enquanto caminhávamos, fazíamos nossa conversa girar sobre isso"(ibidem, p. 87). Apolodoro começa sua narração pela descrição de ainda outro encontro, justamente aquele que propiciou a Aristodemo comparecer ao banquete: um encontro entre Aristodemo e Sócrates, enquanto o último estava no meio do caminho para a reunião. Ali, Sócrates convidou Aristodemo e este, receoso de comparecer ao encontro sem ter sido convidado pelo anfitrião, pede ao amigo para que pensasse em uma justificativa para sua presença.

Em nossa reflexão nos apoiaremos na estrutura e no tom que ganharam essas duas primeiras camadas narrativas de *O banquete*, a conversa que se dá entre Apolodoro e Glauco e a que se dera antes entre Aristodemo e Sócrates: uma conversa no meio do caminho. Sabemos de onde partimos para nossa discussão sobre a representação do amor no ocidente, *O banquete*, de Platão. Também sabemos nosso ponto de chegada, o filme de Wim Wenders, *Asas do desejo*, mas não sabemos como se dará essa reflexão, por quais meios, atalhos, ou mesmo por quais vias. No entanto, essa nossa dúvida pareia com a de Aristodemo em justificar sua presença no dito banquete, encontro de tão ilustres convidados para refletir sobre o amor. Diante seu temor, Sócrates propõe: "*Pondo-nos os dois a caminho* [...] *decidiremos o que dizer. Avante!*" (ibidem, p. 89). Tomaremos aqui a mesma decisão, o mesmo método de Sócrates: vamos nos colocar no caminho para depois conhecermos nosso próprio discurso. *Avante*!

II. No meio do caminho...

Dennis de Rougemont, em seu famoso estudo sobre o amor (ROUGEMONT, 1988), considera *Tristão e Isolda* marco fundamental da conformação desse sen-

timento no Ocidente (ibidem, p. 23). Sobre a obra de Platão, o autor declara que nela a descrição do amor-paixão teria a mesma raiz que o mito de Tristão: a influência do maniqueísmo persa (ibidem, p. 48). No breve trecho em que discorre sobre *O banquete*, Rougemont mostra sua crença de que ali os discursos sobre o amor refletiriam a mesma busca pelo retorno à unidade original, entre a divindade e o homem, propagada pelo antigo maniqueísmo persa: "Eros é o desejo total, é a Aspiração luminosa, o impulso religioso original elevado à sua mais alta potência, à extrema exigência de pureza que é extrema exigência de Unidade. Mas a Unidade última é a negação do ser atual em sua sofredora multiplicidade" (ibidem, p. 48). Essa totalidade, união com o divino que restabelece a unidade original, somente seria possível em um plano além da matéria, além da morte, portanto, além da vida. Com o advento do cristianismo, a Igreja teria trazido outra ideia para a realização desse sentimento: *ágape*, amor que seria possível na vida material através do casamento. Mais que isso, na nova ideologia, o amor somente seria possível no plano material, pois o espírito divino criara o homem e nunca se uniria a ele naquela unidade que os antigos persas pretendiam original.

Durante a Idade Média, os trovadores, narradores do mito de Tristão, teriam entrado em contato com ideologias cátaras que retomavam essa ideia de unidade original, unidade somente possível além da matéria, antagonista à *ágape*, propagando-a em suas trovas. Nelas, a "senhora" tomaria o lugar de Deus, simbolizando o alvo inalcançável ao cavalheiro terreno enquanto durasse sua vida. Podemos lembrar que no mito original, Tristão e Isolda têm muitas chances de consumar sua felicidade em uma união, mas sempre criam impedimentos para tal resolução, como a culpa que atribuem ao filtro em sua triste paixão, ou o medo do incesto que poderia ser causado pela traição ao tio-pai de Tristão. Tristão e Isolda realmente apenas efetuam sua (re)união na morte. Segundo Rougemont, a partir de então, na cultura ocidental, o amor sempre estaria ligado aos impedimentos, ou à consumação na morte.

Rougemont afirma que essa relação entre amor e impossibilidade de unidade já se encontra em *O banquete* (ibidem, p. 48); entretanto, podemos dizer que não se encontra em todos os discursos da obra, sobretudo não no discurso de Sócrates (PLATÃO, 2010, p. 136-166). Neste, o filósofo grego conta que tomara para si a concepção de uma sábia mulher, Diotima, sobre o que seria o amor: a geração no belo (ibidem, p. 154). O que atrairia o amante não seria o belo em si, mas a possibilidade que esse oferece de perpetuação. Não seriam apenas os belos corpos que nos ofereceriam a possibilidade de alcançarmos a imortalidade, mas também o seriam a arte, a poesia, as ciências, os negócios

públicos e, sobretudo, nosso próprio ser, que pode encontrar tudo que é belo dentro e ao redor de si. Com esse discurso, Sócrates, ou Diotima, ou Platão, nos mostra que a unidade original poderia ser reencontrada no próprio interior do homem que a procura, desde que este perceba que o belo habita dentro e ao redor dele.

Em outro pequeno trecho, no meio do caminho de sua análise, Rougemont considera que *Romeu e Julieta* também espelharia o amor-paixão maniqueísta que se realiza apenas na morte (ROUGEMONT, 1988, p. 137-138). Para o autor francês, o amor em *Tristão e Isolda* seria a principal influência para aquele entre Julieta e Romeu (ibidem, p. 137-138). Na peça de Shakespeare, muitos acontecimentos externos impedem a consolidação da unidade amorosa buscada pelos amantes, por exemplo, o ódio entre as duas famílias. É realmente a morte que encerra essa história de amor. No entanto, Rougemont desconsidera um detalhe pujante que destoa de sua interpretação: diferente de Tristão e Isolda, Romeu e Julieta decidem percorrer o caminho de *ágape*, o do casamento, resolvem viver juntos não apenas como amantes, mas, sobretudo, como marido e mulher, iniciando a relação carnal apenas na noite de núpcias, como prescrevia a própria Igreja cristã. Não é o caminho de *Eros* — em sua impossibilidade de união plena — que eles escolhem. Os impedimentos que os separam são também externos e não imposições que eles próprios se colocam, como no caso de Tristão e Isolda.

Esse detalhe afeta o paralelismo que Rougemont estabelece entre as duas histórias. Tristão e Isolda em nenhum momento escolhem viver juntos segundo os preceitos da religião, ou mesmo da carne, como amantes, ou ainda como esposos: esse amor é alimentado apenas pelos impedimentos que eles próprios criam. No período em que vivem na floresta, colocam todas as noites a espada de Tristão entre seus corpos para que não haja qualquer tipo de contato carnal entre eles. Romeu e Julieta não apenas decidem driblar os impedimentos para viverem como esposos, ao modo de *ágape*, como também lutam até o último ato por isso, entregando-se à morte apenas quando um constata a morte do outro. A impossibilidade trágica de viverem juntos é que os leva à decisão pela morte.

No entanto, a impossibilidade de realização, como em *Romeu e Julieta*, não é o único mote na reflexão que Shakespeare fez sobre o amor. Outro importante elemento na obra é a investigação que o poeta empreendeu acerca da inconstância desse sentimento, principalmente quando não há mais empecilhos para sua realização. Em *Sonho de uma noite de verão*, Lisandro, um dos jovens enamorados na peça, diz: "Ai de mim! De acordo com tudo o que pude ler na história ou aprendi pela tradição, o verdadeiro amor jamais seguiu um curso

fácil" (SHAKESPEARE, 1995, p. 132-134). Essa fala parece refletir a forma com que o próprio Shakespeare estruturava suas tramas amorosas, nas quais um impedimento sucede o outro no curso da paixão. Tematicamente, aqui entramos no campo da tese de Rougemont, pois seriam os próprios impedimentos que alimentariam o sentimento dos amantes. Vemos, ainda em *Sonho de uma noite de verão*, que algumas cenas depois da declaração de Lisandro sobre as dificuldades do amor, quando não mais existem barreiras para a união com Hérmia, sua amada, o próprio personagem de Lisandro ilustra metaforicamente a inconstância do amor. Em meio à fuga que empreende com ela pela floresta, a fim de casar-se, Lisandro é enfeitiçado pelo filtro mágico do duende brincalhão Puck e acorda desinteressado pela mulher a quem amava no dia anterior, pronto para se apaixonar por outra.

Em *Os dois cavalheiros de Verona* – ao que tudo indica essa é a primeira peça ficcional escrita pelo poeta inglês –, Shakespeare já levava esse tema da inconstância amorosa à exaustão. Na peça, Proteu, apaixonado por Júlia, é impedido pelo pai de consolidar a união amorosa e obrigado a partir e encontrar seu melhor amigo, Valentino, na corte de Milão. Lá ele se apaixona à primeira vista por Silvia, namorada de Valentino, esquecendo Júlia. Depois de muitas peripécias, e de ter a mão de Silvia cedida por Valentino, Proteu reencontra Júlia e volta a sentir-se apaixonado por ela como antes, em outro acesso de inconstância amorosa. O próprio nome do personagem nos leva a vislumbrar a possibilidade de que Shakespeare intentava metamorfosear o mitológico Proteu grego, encarnação da metamorfose, em um tipo de Proteu amoroso.

Em *Romeu e Julieta*, ao contrário das peças citadas, ou seja, em que há constância do amor entre os protagonistas, Shakespeare apresenta ainda o personagem do Conde Páris, pretendente à mão da heroína. Depois de ganhar o consentimento do pai de Julieta para o casamento, Páris, quando vai feliz à igreja marcar a data, confessa ao Frei que sequer conhece os sentimentos da noiva. Mesmo não sendo visto com bons olhos por Julieta na única cena em que eles se encontram, podemos perceber que Páris recebe na peça tantos elogios à sua beleza quanto Romeu. Como em *Os dois cavalheiros de Verona*, Shakespeare parece intrigado em criar uma referência moderna a um personagem mítico da Antiguidade. O Páris de *Romeu e Julieta* parece ecoar o Páris troiano, amante de Helena, nos elogios que recebe quanto à sua beleza, refinamento e educação, nas falas em que o descrevem a Ama, o pai e a mãe de Julieta. No entanto, ele não seduz a mulher desejada, como faz o original. Mesmo bonito e sofisticado, se acreditarmos na família de Julieta, que tem diferentes interesses nesse casamento, vemos que a sedução do Páris shakespeariano não

atinge a heroína. Romeu também se atrai por Julieta na primeira vez em que a vê, no entanto, diferente de Páris, sua primeira ação é a de estabelecer um contato efetivo com a heroína, dançando com ela no baile. Durante a dança desenrola-se a famosa cena do beijo entre as mãos e os lábios (SHAKESPEARE, 1995, p. 91-107), em que Romeu e Julieta se apaixonam.

O historiador Francisco Murari dedica-se em *Mito e história* a compreender a *areté* de alguns heróis da *Ilíada*: "*areté*, marca de excelência. E o poeta diz da *areté* distinguidora de um herói declarando sua excelência bem determinada em termos da definida coletividade em que se distingue e do específico atributo por que se prova superior." (MURARI, 1995) Na obra de Homero, Páris, irmão do valente Heitor, mostra-se covarde e inconstante perante o desafio de Menelau. Sob o signo de Afrodite, sua *areté* é a sedução amorosa e suas fraquezas são a covardia e o tíbio desenvolvimento guerreiro por trás do arco. "O arqueiro só ataca, agride, pois oferece combate sem se mostrar ao adversário, antes arremessa suas setas oculto, escondido [...]" (ibidem, p. 74). Enquanto a *areté* do Páris homérico consiste na sedução da mulher desejada e sua fraqueza é a covardia perante o duelo guerreiro, o conde Páris de *Romeu e Julieta* parece espelhar a *areté* e fraqueza opostas, pois, fracassa em tentar seduzir a mulher amada, mas mostra extrema coragem perante o duelo com Romeu.

Depois desse breve desvio shakespeariano no caminho, podemos dizer que a tessitura da tese de Rougemont ainda mostra-se vigorosa. Alguns expressivos movimentos literários, o cinema e até mesmo os videoclipes musicais da era MTV, nutriram-se dessa associação entre amor, paixão e morte, falando direto ao imaginário ocidental, acumulando referências e cifras. Como exemplos do sucesso dessa associação, podemos citar: o amor terrificante entre Cathy e Heathcliff em *O morro dos ventos uivantes*, de Emily Brontë; a escolha de Jack e Rose em permanecerem unidos no meio do naufrágio em *Titanic*; e até mesmo o vídeo mais assistido no YouTube, "Bad romance", em que no final a cantora incendeia-se com o amante. Todas essas obras, intensamente exploradas pela moderna indústria cultural, ecoam o aspecto maniqueísta do mito de *Tristão e Isolda*. Juntos apenas depois da morte.

Em *Amor líquido* (2003), o filósofo Zygmunt Bauman tece sobre o amor contemporâneo alguns comentários tão fragmentados quanto sua própria concepção de pós-modernidade. Entretanto, debruçados sobre sua reflexão, arriscamo-nos a concluir que o amor nesses tempos de cólera não mais seria épico, como aquele descrito por Gabriel García Márquez em seu bonito romance, *O amor nos tempos do cólera*. Não mais seria a predisposição ao amor diante um impedimento, como o da epidemia da doença que leva esse nome,

o cólera, que nos empurra para sua realização. Seria, sim, o estado de cólera. Nessa época de intenso individualismo, o amor é mediatizado pelas relações mercantis. Os amantes desejam estabelecer relações amorosas, mas não laços, escolhem o parceiro como escolhem mercadorias nas lojas de departamento e por qualquer defeito encontrado, desde que o seja dentro do prazo de garantia, trocam-no por outro melhor. Tornou-se forçoso manter-se dentro do prazo de garantia do amor.

A fragmentação amorosa contemporânea que instigou Bauman, por outro lado, reflete a fragmentação da própria coletividade em indivíduos isolados, que elidiram suas fortificações particulares em ilhas, mas não conseguem construir pontes entre uma e outra. É neste trecho no meio do nosso caminho, a chamada pós-modernidade, que encontramos a obra de Wim Wenders, *Asas do desejo*. "*Lo que llamamos una tendencia artística surge siempre de la realidad cotidiana de los hombres*", como esclarece esteticamente o filósofo Georg Lukács (1966, p. 154). Podemos levantar a hipótese de que esse belo filme toma como tema central a dissolução, não tão evidente quanto podemos supor, dos laços humanos em nossa época. Em determinada cena, um motorista de táxi, enquanto se dirige ao set de filmagem onde trabalha o personagem do ator Peter Falk, reflete consigo: "O povo alemão se dividiu em Estados equivalentes ao número de cidadãos. E esses Estados individuais são móveis.[1] Cada um leva o seu consigo e pede pedágio a quem quer entrar [...]. Isso apenas para a fronteira, mas para ter acesso ao interior desses Estados é preciso ter senha". Evidentemente, trata-se de uma metáfora sobre a divisão de Berlim ao fim da Segunda Guerra Mundial, ainda vigente na época em que Wim Wenders filmou. No entanto, a metáfora atinge ainda maior grau de significação quando lembramos que não foram apenas os berlinenses que tiveram de adentrar subdivididos a pós-modernidade, mas, sim, o próprio Ocidente. Subdivididos não apenas politicamente, mas, sobretudo, humanamente.

III. No meio do caminho... entre a terra e o céu

O filme conta a história do anjo Damiel em seu salto para a vida. Nele, vemos como anjos testemunham as experiências, sentimentos e reflexões dos berlinenses. Depois da eternidade anterior ao momento em que se inicia a história, o da crise que enfrenta em sua condição etérea, Damiel se apaixona por uma mu-

1 Esse *pensamento em si já ocorre dentro de um carro.*

lher, Marion, e decide tornar-se homem. Ela é trapezista de um circo que está fechando por falta de dinheiro. Quando Damiel consegue tornar-se humano, percebe que o circo foi embora. Depois de buscar a mulher amada por Berlim, ele finalmente a encontra em um clube noturno e, ali, começa a concretização de seu desejo, unindo-se a ela. Ao final, percebemos que Marion sempre intuiu a presença de Damiel, aquele encontro e a realização da união entre eles.

O primeiro plano do filme mostra uma caneta escrevendo em uma folha de papel:

> Quando a criança era criança,
> Ela caminhava com os braços balançando,
> Ela queria que a ribeira fosse um rio,
> O rio uma torrente
> E uma poça d'água, o mar.
> Quando a criança era criança,
> Ela não sabia que era criança.
> Tudo era inspirado nela,
> E todas as almas eram uma só.
> Quando a criança era criança,
> Não tinha opinião sobre nada,
> Não tinha nenhum hábito,
> Sentava-se de pernas cruzadas
> E saía a correr de repente.
> Tinha um redemoinho no cabelo
> E não fazia poses quando ia tirar fotografias.[2]

Esse é o primeiro passo que damos no caminho por onde o filme nos levará. "No princípio era o Verbo"(João, cap. 1, vers. 1). Em *O banquete*, Diotima diz a Sócrates que "toda causa de qualquer coisa passar do não ser ao ser é poesia" (PLATÃO, 2010, p. 151). Toda causa pela qual o que está latente na realidade efetiva, a do espírito, passar a existir na realidade dada, material, é poesia. Alguns estudiosos do Renascimento italiano[3] designaram como "salto no mármore" o meio pelo qual um escultor aplicava a beleza e o refinamento do espírito à matéria,

---

2 Os poemas citados neste texto foram compostos pelo roteirista do filme, Peter Handke. São inspirados em outros poemas de Rainer Maria Rilke.

3 Agradeço a Claudio Nigro, pesquisador em Literatura Comparada pela Sapienza – Università di Roma, por essa elucidação.

moldando-a. Esses primeiros versos em *Asas do desejo* dão início à viagem épica que empreenderá o personagem Damiel em seu salto no mármore, do alto de Berlim ao asfalto, à materialização do espírito. Esse é o próprio salto do "não ser" ao "ser", sobre o qual discorre Diotima, o salto da imortalidade de Damiel à mortalidade. Para retomar a unidade perdida, ele deve saltar para a vida e encontrar o amor, precisamente do lado oposto ao que se encontra aquele descrito por Rougemont. O amor não virá apenas depois da morte, virá depois da vida.

A cosmogonia judaico-cristã é corporificada nos livros sagrados que compõem o Velho Testamento. Desses, o primeiro, Gênesis, inicia com o verso: "No princípio, Deus criou o céu e a terra" (Gênesis, cap. 1, vers. 1). Toda mitologia que segue dessa tradição tem como base inaugural essas primeiras criações do verbo divino: o céu e a terra. Esse também é o início da poesia visual de Wim Wenders. Depois de presenciarmos o primeiro quadro do filme, aquele em que a caneta de Damiel escreve o poema transcrito acima, próprio verbo do princípio, vemos uma sequência em que é invocado esse primeiro verso do Gênesis: a imagem do céu, depois a de um olho que se abre para a criação e, então, a de Berlim, a terra. Toda a poesia que seguirá desse ponto em diante, no caminho pelo qual nos leva Wenders, terá sua raiz aqui, assim como os livros sagrados da cultura ocidental. Do céu à terra, da terra ao céu, imagens que Marx invocou para ilustrar, acerca da relação dialética entre produção material e cultura, a diferença entre a perspectiva teórica do olhar de Hegel, que vê na produção de ideias do Espírito a geradora da produção material, e a de seu próprio olhar, que vê na produção material a conformadora da geração de ideias (MARX, 2009, p. 37). No quinto plano do filme vemos aparecer o mediador entre esses dois polos, a terra e o céu: o anjo Damiel.

> Que seria então o amor?, perguntei-lhe. Um mortal?
> Absolutamente.
> Mas o quê, ao certo, ó Diotima?
> [...] Um grande gênio, ó Socrates, e com efeito, tudo o que é gênio está entre um deus e um mortal (PLATÃO, 2010, p. 146).

Na poesia visual de Wim Wenders, somos informados de que do céu à terra, e da terra ao céu, encontra-se um mediador em cada ponto da esfera terrestre, um gênio, nas palavras de Diotima, um anjo nas imagens de Wim Wenders. Nessa sequência inicial, que também mostra Damiel do alto da torre de uma igreja olhando Berlim com o céu ao fundo, imagem que evoca imediatamente a de um suicida, vislumbramos o conflito a ser vivido por ele: a existência no éter como anjo ou na Terra como homem? Do céu à terra ou da terra ao céu?

Do espírito à matéria ou da matéria ao espírito? Paciente no céu do espírito ou agente na terra de Berlim? A trama entre consciência, céu e terra deixa de ter a mediação do gênio, como descreve Diotima, e passa a ser seu próprio conflito. A associação entre amor e morte, aquela que descreveu Rougemont, dá lugar à outra, entre amor e vida.

A partir desses primeiros quadros, a poesia e o verbo passam agora do "não ser" ao "ser" através do fluxo de imagens. O primeiro close de Damiel acontece em um avião, veículo para a metamorfose do voo do gênio, sua materialização. Em seguida, assistimos a um ator que pensa dentro do avião na composição de seu personagem; uma antena irradiando centenas de palavras por minuto no alto de Berlim; uma porção de pessoas assistindo televisão, ouvindo rádio. Passivos diante dos aparelhos vinculados aos "meios de comunicação", os indivíduos ruminam ativos a angústia da solidão de cada um deles no esfacelamento da comunicação humana. Na Berlim pós-moderna de *Asas do desejo*, os homens consomem sua solidão na companhia de aparelhos eletrônicos, em que o outro é ouvido apenas quando mediatizado. O prazo para a garantia do amor venceu.

> Quando a criança era criança,
> Era a época das perguntas:
> Por que eu sou Eu
> E não tu?
> Por que eu estou aqui e
> Por que não lá?
> Quando começou o tempo
> E onde termina o espaço?
> A vida sob o sol não é apenas um sonho?
> Não seria tudo o que eu posso ver, ouvir e cheirar
> Apenas a aparência de um mundo anterior a este mundo?
> Existe mesmo o Mal
> E pessoas que são realmente más?
> Como é que eu, o Eu que eu sou,
> Antes que eu viesse a ser, não era?
> E como é que um dia eu,
> O Eu que eu sou, não mais serei
> O eu que eu sou?

Damiel deseja estabelecer um limite físico à sua falta de limites espiritual, estabelecer um "agora" ao seu "eternamente", "supor ao invés de saber sempre".

Ele e outro anjo, Cassiel, desejam algo mais do que "continuar espírito, manter distância, manter a palavra". Somente manter a criação inicial do verbo já não os preenche mais. No decorrer do filme, a frustração dos gênios imateriais corre em paralelo com a angústia das pessoas que assistem inertes, inconscientes, ao sentido humano ser privatizado nas antenas de comunicação.

Em outra cena, vemos que a biblioteca dessa Berlim cinética assemelha-se a um labirinto, onde o minotauro do conhecimento se debate. É ali que vemos uma horda de gênios testemunhando o que ocorre entre o céu e a terra de Hegel, Marx e Wenders. É ali que também vemos pela primeira vez um velho homem chamado Homero. Subindo as escadas, esse Homero envelhecido pede auxílio à musa para que a criança, o ancião e o mundo todo se revelem no contador de histórias. As antenas de comunicação, as televisões, o rádio, e tudo o que foi mostrado no princípio do verbo de Wenders, não cumprem o papel que roubaram ao contador de histórias, como já percebia Walter Benjamin (1994, p. 197-221). Homero, calado, subindo a escada, lamenta-se.

> Com o tempo, meus ouvintes tornaram-se meus leitores.
> Não se sentam mais em círculo, mas sozinhos.
> E um desconhece o outro.

Em meio a tanta solidão e desalento, Damiel, ao entrar em um modesto circo durante o ensaio, vê a trapezista Marion suspensa no ar, aparelhada com postiças asas de anjo para o salto no mármore. Aquela será sua última noite de apresentações, pois o circo está fechando por falta de dinheiro para pagar até mesmo a conta de luz. Sem luz não há circo, não há trapézio, não há cinema. Última noite para o voo de Marion, para elevar seu espírito além da matéria. A última noite dela como trapezista espelha a última noite dele como gênio. Marion diz: "Esta é a última apresentação de meu número, é noite de lua cheia e a trapezista cai e se arrebenta". Como teme Marion, sua última apresentação não a levará ao salto no mármore, mas para fora do próprio mármore do circo. É a imagem metafórica de uma artista privada de seu veículo. Ela se pergunta: "O tempo cura, mas e se o tempo for a doença?". Damiel também parece se perguntar o mesmo.

Marion é o duplo de Damiel, é a matéria que busca o espírito, enquanto ele é o espírito que busca a matéria em um abraço que restaure a unidade original. Nela a poesia tenta, por meio do trapézio, passar do "não ser" para o "ser". No entanto, pela falta de matéria que possibilitaria a concretização, o ouro, essa poesia é escamoteada: "Quem é você?" – ela pensa – "Não sei mais. Só sei que não sou mais artista. Adeus trapézio". Adeus salto no már-

more, pois o acesso ao mármore lhe foi barrado. Seu anseio é o de transcender suspensa no ar o limite da matéria, através de contorcionismos e virtuoses ascender ao espiritual. Sua maior satisfação é o próprio salto que realiza no mármore, atingindo as alturas do espírito através da suspensão dos movimentos físicos no ar e, no entanto, seu maior medo é a queda definitiva.

Damiel é o espírito que procura a matéria, gênio que paira intermitente sobre a terra. Ao contrário de Marion, seu maior anseio torna-se a queda, o mármore, atingir o limite. Ela diz: "Passei uma eternidade esperando uma palavra de carinho". Damiel viveu a eternidade impossibilitado de ser ouvido em sua palavra de carinho. Marion executa seu número usando asas artificiais, Damiel executa o seu, a humanização, desfazendo-se artificiosamente das suas. Os únicos momentos em que há uma comunhão entre os dois são aqueles em que eles ouvem música, substância física em suas ondas sonoras, espiritual pelo deleite que provoca. O primeiro momento dessa comunhão melódica ocorre na área externa do circo, quando um acordeonista toca entre eles. O segundo acontece quando Marion coloca um disco na vitrola, enquanto fala em pensamento e ele ouve em espírito. E, por fim, o terceiro concretiza-se na performance de Nick Cave. Ainda no circo, ao passar Marion por um grupo masculino, com o invisível gênio ao lado, um rapaz galhofa: "Lá se vai um anjo que cai". Sem querer ele acerta, pois essa é a escolha que o anjo Damiel tomará: cair do céu à terra.

Enquanto isso, o velho narrador Homero pergunta-se por que ninguém conseguiu escrever ainda uma epopeia sobre a paz. Pergunta-se também se deveria desistir dessa empreitada, mas, em seguida, conclui que isso iniciaria o tempo do fim das narrações de histórias e decide continuar. Buscando Potsdamer Platz, ele percorre uma metade de Berlim, desejosa de abraçar a outra metade e restituir a unidade original. Antes da guerra esse era o lugar mais cosmopolita da cidade, "onde as pessoas eram sempre simpáticas", como pensa Homero. Ele não o encontra, mas decide não desistir de sua busca, busca pela sociabilidade do homem em seus laços humanos. Em meio ao terreno baldio que talvez fora Potsdamer Platz, Homero pergunta-se: "Onde estão meus heróis? Onde estão vocês meus filhos?... Sou poeta abandonado na terra de ninguém".

Estariam os heróis no cinema? Estaria o contador de histórias no cinema? Outro personagem desse verbo cinemático é o ator Peter Falk, interpretado pelo próprio ator Peter Falk, que aparece logo no início do filme, dentro do avião, preocupado em como compor o personagem que fará em seu próprio filme. Mais tarde descobrimos que Peter Falk também fora um anjo. Anjo que se tornara homem e depois ator e que, então, estava preocu-

pado em se tornar personagem em um filme dentro do filme. As camadas de metalinguagem que Wim Wenders usa aqui nos rememoram as utilizadas em *O banquete*, em que o que lemos é narrado por Platão. Não necessariamente. O narrador no primeiro círculo estrutural da história é Apolodoro, como vimos. E se nos ativermos apenas ao discurso de Sócrates, saberemos que ele é fruto do que Apolodoro narra sobre o que contou a Glauco sobre o que ouviu de Aristodemo que ouviu o que Sócrates contou sobre o que narrou Diotima em uma conversa sobre o amor. Escolhemos o discurso de Sócrates como exemplo para não nos determos nos dos outros convivas, pois sua narração parece o fruto amadurecido de Platão sobre o que é o amor.

Essa corrente associativa de discursos, Diotima-Sócrates-Aristodemo--Apolodoro-Glauco-Platão-sujeito, se assemelha àquela brincadeira de crianças (e essas são as que mais exercem livremente o exercício lúdico) a que chamamos "telefone sem fio", em que cada um ouve uma história ao pé do ouvido e a comunica ao pé do ouvido da pessoa que está ao seu lado. A história vai se transformando com adições, subtrações e metamorfoses de ouvido-à--boca-à-ouvido... até chegar novamente ao primeiro jogador, que deve repetir o processo e passá-la adiante. Sob essa ótica, o mais importante não é a precisão sobre o que é dito, mas, sim, trilhar o caminho do discurso, a não interrupção da brincadeira, seja ela como for. E Platão, onde se situa nesse jogo ocorrido no meio do caminho de Apolodoro, Aristodemo e sujeito? Seria Platão o próprio caminho?

Essa estrutura é comum a outras vultosas obras artísticas, como *Dom Quixote* e *As mil e uma noites*. Alguém que conta a história que alguém contou sobre um alguém que contava para outro alguém... Esse labirinto de camadas sobrepostas, como bonecas russas que se escondem uma dentro da outra, e que para chegar à última delas não podemos deixar de descobrir uma a uma, nos faz em alguns trechos perdermos a consciência de qual dos narradores está com a palavra. E algumas vezes, quando pensamos que é um deles quem está falando, descobrimos que é outro.

O primeiro ponto dessa cadeia de discursos que estudamos aqui, Diotima, entende que o amor não se dirige ao belo, mas à geração no belo:

> [...] É, com efeito, Sócrates, dizia-me ela, não do belo o Amor, como pensas.
> Mas de que é enfim?
> Da geração e da parturição no belo.
> Seja, disse-lhe eu.
> Perfeitamente, continuou. E por que assim da geração? Porque é algo e perpétuo e imortal para um mortal, a geração (PLATÃO, 2010, p. 154).

Damiel busca na matéria a geração no belo, e para Diotima-Sócrates-Platão a busca pela geração no belo é a própria busca pela imortalidade. Para gerar no belo, e assim atingir a imortalidade, Damiel deve renegar sua própria condição imortal e tornar-se mortal. Apenas como homem ele pode gerar no belo. Diotima continua: "[...] E é a imortalidade que, com o bem, necessariamente se deseja, pelo que foi admitido, se é que o amor é amor de sempre ter consigo o bem" (ibidem, p. 154).

Toda poesia que Damiel testemunhava nos pensamentos e ações dos mortais trouxe-lhe um conflito: fez-se urgente passar do caos ao cosmo, ou, para ser mais exato, passar do cosmo espiritual ao caos material, do "não ser" ao "ser", do céu à terra, a fim de experienciar o amor de ter sempre consigo o bem, dessa vez na condição humana. "Ou não consideras, disse ela, que somente então, quando vir o belo com aquilo que com este pode ser visto, ocorrer-lhe-á produzir não sombras de virtude, mas reais virtudes, porque é no real que está tocando? E que, a quem produziu autêntica virtude e a alimentou cabe tornar-se amigo da divindade, e se a algum outro homem cabe tornar-se imortal é, sobretudo, a este?" (ibidem, p. 165). Damiel abandona a imortalidade para tornar-se (i)mortal, para produzir virtudes reais tocando no real. Antes suas virtudes eram sombras em preto e branco por não tocarem a realidade. Uma das primeiras cores que ele vê quando passa a ser humano — e nós também, pois o filme a partir daí torna-se colorido — é a de seu sangue, vermelho, virtuoso, real.

É nesse ponto do caminho que nos encontramos com Aristófanes, vindo até nós via Platão. Aristófanes, no discurso que empreende no famoso banquete (ibidem, p. 117-127), descreve o nascimento do amor. Nessa narração, a humanidade era composta originalmente por três gêneros: o masculino, o feminino e o andrógino. Cada humano pertencia a um deles, era composto por quatro braços e quatro pernas em um só corpo, e por dois rostos em uma só cabeça. Quando desejavam correr, esses humanos originais avançavam rapidamente, cambalhotando e girando sobre os oito membros que possuíam. Em "sua força e vigor terríveis" (ibidem, p. 120), esses humanos teriam se virado contra os deuses, "e o que diz Homero de Efialtes e de Otes é a eles que se refere, a tentativa de fazer uma escalada ao céu para investir contra os deuses" (ibidem, p. 120). Na impossibilidade de destruí-los, graças às oferendas que propiciavam, Zeus decidiu por enfraquecê-los, dividindo cada um em dois. Cortando-os, mandou Apolo voltar-lhes o rosto e o sexo para o lado em que o corpo fora mutilado, ordenou também puxar-lhes toda a pele cindida a fim de amarrá-la no ventre, de onde se originaria assim o umbigo. "Por conseguinte, desde que a nossa

natureza se mutilou em duas, ansiava cada um por sua própria metade e a ela se unia, e envolvendo-se com as mãos e enlaçando-se um ao outro, no ardor de se confundirem, morriam de fome e de inércia [...]. É então de há tanto tempo que o amor de um pelo outro está implantado nos homens, restaurador da nossa antiga natureza, em sua tentativa de fazer um só de dois e de curar a natureza humana" (ibidem, p. 121-122). Assim, o abraço e o amor seriam a tentativa que os humanos mutilados fazem de voltar à unidade original, quando dois amantes eram ainda um mesmo ser.

Vários pares antagônico-complementares compõem a dialética do filme de Wim Wenders, espelhando metades ansiosas por encontrarem-se na busca da unidade original. O tedioso set de filmagens, submerso em ruínas e aparelhos informatizados, contrasta e complementa a simplicidade e vivacidade do circo. O circo cheio de crianças contrasta e complementa a Potsdamer Platz vazia, que conta apenas com a presença do velho Homero. O salto de um suicida para a morte contrasta e complementa o salto do gênio Cassiel para o espírito, do alto da "material" estátua de um anjo. E no meio de tudo está o muro, vislumbrado em muitas sequências do filme, dividindo Berlim. A cidade teve que ser dividida em duas metades por sua rebelião contra os deuses. Cindida, ela não poderia mais empreender uma nova guerra contra as entidades divinas, impossibilitada que estava de reunir-se novamente em sua unidade original. Restava-lhe, agora, apenas a busca de uma metade pela outra.

É o desejo de Marion por dizer "estou feliz. Tenho uma história e continuarei tendo" que detona a decisão de Damiel em ter a sua própria. Enquanto ela deseja a eternidade de uma história, ele deseja a finitude de outra, o início, meio e fim da sua própria. É em frente ao muro que divide a cidade, tanto quanto Zeus dividiu os humanos, que Damiel torna-se homem. A realidade da matéria ganha as cores dos grafites no muro e a principal delas é a do sangue, matéria-prima da matéria humana: "Isto é vermelho?". O primeiro elogio que tece é para o desenho que um grafiteiro faz: "bonito!". Ele está próximo agora de gerar no belo e assegurar a infinitude em sua mortalidade.

Mas o belo se foi no primeiro dia de criação daquele homem, levando embora o circo e Marion. Onde encontrá-la? No baile. Como em *Romeu e Julieta*. No show de Nick Cave, Marion vestida de vermelho – a cor do sangue daquele que fora anjo – vai até o balcão do bar, senta-se inadvertidamente ao lado de Damiel, enquanto o cantor repete indefinidamente o verso "dela até a eternidade". Ambos, sem enxergarem-se, sentem um a presença do outro, viram-se lentamente e Damiel oferece a ela a taça que segura, um "drink", enquanto ela estica as mãos para apanhar. Este é o cálice que unirá os dois em

um rito tão antigo quanto a religião cristã, ecoado no mito do graal e nas representações da Santa Ceia. A cena remete até mesmo à Anunciação de Maria pelo gênio Gabriel (Marion é o diminutivo de Maria em francês, seu idioma natal). Ela, ao virar-se para Damiel, enquanto aceita a taça, dispõe-se à semelhança de Maria com o cálice à ação do espírito em seu ventre. "Eis a serva do senhor, Faça-se em mim segundo a sua palavra" (Lucas, cap. 1, vers. 38). O verbo age, ela bebe do cálice e Damiel tenta aproximar-se para dar-lhe um beijo. Ela o retém, e então pronuncia seu próprio discurso sobre o amor, que vale a pena reproduzirmos:

> A coisa precisa ficar séria. Estive muito sozinha, mas nunca vivi sozinha [...], nunca fui solitária, nem quando estive sozinha nem acompanhada. Mas eu teria gostado de ser solitária. Solidão significa o seguinte: finalmente estou inteira. Agora posso afirmar isso, pois hoje me sinto solitária [...]. Nós agora somos o tempo [...]. Agora nós dois somos mais que dois. Encarnamos algo. Estamos na praça do povo e a praça está cheia de gente que deseja o mesmo que nós [...]. Não existe história maior que a nossa, a de um homem e uma mulher. Será uma história de gigantes [...]. Uma história de novos ancestrais.

Marion nunca esteve solitária antes porque solidão, como afirma, significa inteireza. Ao encontrar Damiel, ela retorna com ele à unidade original, o oposto da inconstância no amor, essa ferramenta utilizada por Shakespeare na composição das peripécias amorosas em suas peças. "Agora nós dois somos mais que dois." São um. Toda Potsdamer Platz, a "praça do povo", agora "cheia de gente que deseja o mesmo que nós", aspira ao retorno da unidade rompida, deseja cessar este contemplar a própria mutilação. A "história de novos ancestrais", antigos e modernos, é perpetuada fisicamente por dois personagens, um homem e uma mulher. Ao final eles se abraçam, repetindo o rito de que fala Aristófanes-Platão, composto por dois corpos que se voltam um ao outro, em que quatro braços, quatro pernas, e dois rostos em direções opostas restauram a unidade original do gênero humano. Espírito e matéria estão juntos em um só novamente. A totalidade foi restaurada.

Os próximos planos conceituam essa (re)união: a estátua do anjo; Marion realizando suas acrobacias na corda tensionada por Damiel; a sombra da dança graciosa dos movimentos da trapezista desenhando-se sobre outro gracioso desenho de um casal dançando. Escultura, desenho, dança, luz, poesia e cinema sobrepõem-se uns aos outros, enquanto Damiel reflete sobre o uno que se tornou com Marion: "Estive dentro dela e ela em volta de mim [...]. Nenhuma criança mortal foi concebida mas sim um quadro imortal com-

partilhado [...]. A imagem que criamos me acompanhará quando eu morrer, terei vivido em seu interior." A perpetuação na geração no belo realizou-se. A última imagem que temos de Damiel é a de sua caneta correndo pelo papel enquanto escreve: "Eu agora sei o que nenhum anjo sabe". Não só no princípio era o verbo, mas no fim também. Saber o que nenhum anjo sabe é sua *areté*.

Então assistimos ao último plano do filme, o de Homero seguindo reto na direção do muro que separava Berlim, enquanto pensa: "Eles precisam de mim mais do que tudo neste mundo. Embarquemos." Resistir às intempéries dos tempos, levar adiante teimosamente a arte de narrar histórias, embarcar na nau pós-moderna que leva à deriva seus tripulantes, é a *areté* deste Homero, qualidade que distingue o herói. Enorme distinção guerreira em tempos de cólera. Como epílogo, à maneira de Shakespeare, presenciamos o último quadro, o de Berlim com o horizonte celeste por cima, a terra sob o céu, acompanhada pelo letreiro: "*to be continued*". Com esse último quadro do filme, Berlim, a terra, o céu e o letreiro, o círculo da totalidade se fecha e retornamos em espiral à unidade original, às primeiras imagens dessa criação do verbo cinematográfico:

> No princípio Deus criou o céu e a terra [...]
> E assim se fez. Deus contemplou toda a sua obra, e viu que tudo era muito bom [...] (Gênesis, cap. 1, vers. 30-31).

A história foi imortalizada pela geração no belo. *To be continued*.

Referências bibliográficas

BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido*: sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

HEGEL, Georg W. F. *A razão na história*: uma introdução geral à filosofia da história.

LUKÁCS, Georg. *Estética.* Barcelona/México, D. F.: Ediciones Grijalbo S.A., 1966.

MARX, Karl. *A ideologia alemã*: a ideologia alemã crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas, 1845-1846. São Paulo: Boitempo, 2009.

MURARI, Francisco. *Mito e história*. São Paulo: USP. Tese apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para o Concurso de Livre Docência, São Paulo, 1995.

PLATÃO. *O banquete ou Do amor.* Rio de Janeiro: Difel, 2010.

ROUGEMONT, Denis de. *O amor e o Ocidente.* Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1988.

SHAKESPEARE, William. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.

Ricardo Cardoso – Mestrando em História Social pela FFLCH – Universidade de São Paulo.
ricktrao@bol.com.br

A nascente

Gabriel Philipson

PÚCHKIN, Aleksandr S. *A filha do capitão e o Jogo das epígrafes*. Trad. Helena S. Nazário. São Paulo: Editora Perspectiva, 1980.

Púchkin (1799-1837) é um verdadeiro marco da literatura. É considerado massivamente o pai da literatura russa do século XIX, pois seus romances e poemas determinam um rompimento com a arcaica produção textual russa e, ao mesmo tempo, como não se poderia deixar de esperar, significam a nascente das águas que rolaram montanha abaixo da história dessa literatura nacional de enorme protagonismo e influência mundial. Muito bem, mas, afinal, o que há de tão particular em Púchkin?

Seu último romance completo, *A filha do capitão*, é principalmente marcado por uma incapacidade do leitor em definir seu gênero. É um romance que ora flerta com o de formação, ora com o de amor; mas seria um erro não relacioná-lo também aos romances históricos e épicos. Ele todo parece marcado por certa costura aparente que salta aos olhos, como se fosse uma colcha de retalhos, evidenciada inclusive pelos próprios títulos dos capítulos e suas respectivas epígrafes. O leitor parece incitado a deixar sua posição passiva de mero espectador e (re)compor a obra. De certa maneira, é justamente isso o que Nazário faz no *Jogo das epígrafes*: se propõe a jogar o papel que cabe ao leitor da obra, ou seja, juntar e interpretar as diversas pistas, jogadas aqui e ali pelo tabuleiro, de modo que de alguma maneira constituam algum todo pleno de significado. É um jogo que trata do aparente e do oculto, do que é e do que

pode ser, claramente estimulado pela forte censura atemporal presente na Rússia. Não é de se espantar, portanto, que Púchkin tenha sido lido de formas as mais diversas, o que em grande medida é apontado no próprio título de *O meu Púchkin*, de Marina Tsvetáieva.

O primeiro encontro de Piotr Andriévitch, o narrador e principal protagonista do romance, com o experiente oficial da guarda Ivan Ivánovitch Zúrin, pode ser entendido como um episódio tardio da formação do mais novo oficial em exercício à época, o próprio Andriévitch, uma vez que se trata, segundo suas próprias palavras de narrador, da sua iniciação ao serviço. Tudo o que faz o seu novo professor, contudo, é ensiná-lo a apostar e a se embebedar. Tal contradição contida nessa passagem é sintomática da ironia em relação à "formação" do então jovem narrador. Assim, pode-se dizer que, de modo geral, os retalhos que constituem o romance se identificam em serem alvo de um certo olhar crítico debochado em relação àquilo que se espera deles.

A partir do episódio acima, se compreende que a necessidade do leitor de tomar posição na composição da obra se dá como um aprofundamento nas entrelinhas do lugar-comum que constitui o caleidoscópio do jogo proposto por Púchkin. Nada é exatamente aquilo que parece ser e o bom jogador é aquele que consegue perceber a relativização das convenções estabelecidas através da ironia e da ambiguidade; os textos de Púchkin convidam o leitor a abandonar a confortável superfície plana e mergulhar para além do *standard*. De certo modo, é o que aponta Meletínski em *Os arquétipos literários*, quando afirma que o que faz de Púchkin grande é ser o pioneiro a relativizar justamente os tais arquétipos literários incutindo-os de profundidade e especificidade.

Mária Ivanovna é a mocinha por quem Piotr Andriévitch duela contra Chvábrin e se reaproxima de Pugatchov, entre outros atos de loucura e destemor oriundos de um profundo e verdadeiro amor romântico, lembrando-nos as personagens de Julien Sorel e Sra. De Rênal. A mocinha é a filha do capitão, cuja participação de fato no enredo, apesar da honrosa posição de título do romance, é pouca: se percebe, mais uma vez, certa ambiguidade aparente das convenções estabelecidas. Entre outras questões, essa ambiguidade faz o leitor questionar – e, ao questionar, já estamos jogando – o próprio papel da figura feminina no romance e, por conseguinte, na sociedade russa, seja na época em que a história se passa (séc. XVIII), seja na época de Púchkin. O elemento familiar do título – "filha" – conjuntamente com o elemento de patente, ou militarismo – "capitão" –, formam dois dos principais polos de poder da Rússia czarista – faltando apenas o elemento religioso, o qual, aliás, praticamente não é abordado no romance. O elemento familiar é ilustrado por Púchkin no primeiro cenário da arena épica de seu romance:

os anos de formação de Piotr Andriévitch. O militarismo, o qual é destino determinado do narrador já antes de seu nascimento, pelo seu pretenso estatuto honrado e fundamentalmente nobre por excelência, é representado pelo segundo cenário, a fortaleza do capitão. O título *A filha do capitão*, desse modo, metaforiza os polos conservadores do Estado despótico russo que serão abalados, ao longo do romance, pela revolta de Pugatchov. Já em outro sentido, a filha do capitão ainda espelhar-se-ia em Helena, de Homero: na versão do poeta negro, representaria a própria "russidade" – feminina como a "mãe russa" –, a qual estaria em disputa entre os polos arcaico e revoltoso.

Visto desse modo, percebe-se que a obra de Púchkin não poderia ser enquadrada tão facilmente em uma história geral da literatura simplesmente como "pós-romântica", colocada assim lado a lado de obras como *O vermelho e o negro*: o autor do romance inauguraria, na verdade, uma vertente original da literatura mundial, a qual, graças a uma nascente tão caudalosa, ainda banharia fertilmente os campos do Espírito universal.

Outras referências bibliográficas

ALMEIDA, Paula Costa Vaz de. *O meu Púchkin de Marina Tsvetáieva:* tradução e apresentação. São Paulo: USP, 2008. Tese de mestrado em Literatura e Cultura Russa, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

MELETÍNSKI, E. M. *Os arquétipos literários*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.

STHENDAL. *O vermelho e o negro*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

Gabriel Philipson – Graduado em Filosofia pela FFLCH – Universidade de São Paulo.

gsphilipson@gmail.com

Mea culpa

Pedro Fontenele

Ajoelhado ao pé do leito, o longo rosário enrolado bem firme entre as mãos, jogou o peito contra a velha coberta grossa e desbotada. De sua boca, os murmúrios abafados de uma prece angustiada tomaram por completo o minúsculo aposento. À sua volta, a modéstia extrema reduzia a mobília ao singelo leito e a uma pequena cômoda de madeira bem rústica, de aspecto humilde e comedido. Nas paredes amarelo-pálidas, emoldurada por flores de lírio, uma imagem trazia a inscrição: "Bem-aventurados os puros de coração, porque verão a Deus". Defronte ao leito, uma pequena janela revelava a agitação da noite lá fora. As luzes da cidade, o barulho dos carros, eram como um mundo paralelo ao qual não tinha acesso.

Pensou no quanto estava bem, em paz, antes de tudo ocorrer. O padre o havia prevenido sobre as dificuldades que enfrentaria em preservar-se afastado das tentações do mundo lá fora. Com ele tinha aprendido o valor do andar cabisbaixo como um sinal de humildade, uma espécie de isolamento das muitas tentações que encontraria. Encarou tudo como uma provação de sua fé, incorporando a sua vocação, decidido a ter uma vida simples, modesta, que o conduzisse à abnegação. Era a isso que seu coração desesperadamente tentava se apegar, mas aquele maldito instrumento da perdição não saía de sua cabeça. Lembrava-se do quão ardiloso e sorrateiro tudo tinha sido.

Numa de suas missas diárias, habitualmente sentou-se compenetrado no banco da frente. A vista sempre baixa, porém com a atenção inteiramente focada no sermão do velho padre. Ao redor, alguns cochilavam, outros conversavam, outros ainda pareciam divagar em seus próprios pensamentos. Mas ele conservava-se firme, acompanhando cada instante da palavra. Seu coração estava absorto na graça divina, deleitando-se no mais primo e santo amor. Sentia-se separado do mundo com sua fé inabalável, sua devoção incorruptível, sentia-se um apóstolo do próprio Deus. De repente, sua atenção foi tomada pelo som estridente de passadas ecoando, um som de saltos finos de sapatos femininos, que na atmosfera tranquila da pregação do padre ressoou por toda a igreja. Cabisbaixo, num ato inconsciente, olhou para trás por sobre os ombros. Sua vista pairou um instante como se quisesse distinguir algo de anormal naquele ambiente tão familiar. Pousou finalmente nos tornozelos femininos, que surpreendentemente lhe intrigaram o imaginário, lhe deixando com a mente cheia de ideias. Um calafrio imediatamente lhe percorreu todo o corpo. Sentiu um formigamento entre as pernas, como nunca antes. Suas mãos suaram e seu coração estremeceu. Sentiu como se tivesse acabado de comer da árvore do bem e do mal, algo para o qual não havia perdão. Podia sentir aqueles tornozelos só de imaginar. Sentia-os roçando em seu pescoço, o delicioso toque da pele aveludada. Sentia sua boca os beijando, dando-lhes leves mordidinhas, sua língua percorrendo-lhes toda a extensão, sentindo-lhes o gosto suculento, delirante. Toda a sua fé inabalável, toda a sua imaculada abnegação, acabavam de ruir diante de insignificantes tornozelos. Tornozelos roliços, viçosos, de pele macia e tenra, um êxtase.

Desde aquele instante, não podia mais dormir. Os tornozelos apareceriam em seus sonhos para violentar-lhe o pudor, barbarizar-lhe a devoção. Nos sonhos, perdia todo o controle, era completamente entregue aos impulsos de luxúria, a libertinagem, a concupiscência. Quando acordava, defrontava-se com a triste realidade. E era com os lençóis manchados de viço que amargava o ingrato fim de sua castidade. Então, recusou-se a dormir. Condenou-se a passar a noite entregue às mais fervorosas orações e penitências. Angustiado, rezava o rosário incontáveis vezes, batendo no peito, chorando amargamente. "Tire isso de mim, Pai. Faça isso parar." Em sua agonia, sussurrava: "*Mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa*".

Desde então, passava as manhãs a vagar pelo seminário, fazendo o que podia de suas obrigações diárias: aguando o jardim, cochilando entre uma varrida e outra, escorando-se nas paredes quando tinha a chance. Nas missas, permanecia todo o tempo apreensivo. Se tornasse a ouvir aqueles passos, aqueles saltos finos martelando-lhe a consciência, a luxúria daqueles tornoze-

los lhe tomariam por completo, estaria rendido à tentação. No entanto, meses se passaram sem que ele os visse. Uma sensação de conforto iluminou seu coração, uma esperança de algum dia aquele sofrimento passar. Mas sabia o quão ardilosos eram os artifícios que lhe rondavam, pairando nas potestades sempre à espreita. Algo lhe dizia que deveria preparar-se para o pior.

Em mais uma de suas noites de missa, como de costume, chegou bem cedo e sentou-se na primeira fila. Sentia-se quase acostumado ao sofrimento que padecia. Decidiu encarar tudo como alguma espécie de provação, um espinho de carne para testar-lhe a castidade. A missa começou finalmente. Além da pregação, ouvia apenas o choro insistente de um bebê. Num dado momento, uma senhora pediu-lhe que pegasse algo no chão. Hesitou um instante, mas não teve escolha; baixou-se. Parou aos pés de alguém logo ao lado. Sentiu um novo calafrio fervilhar-lhe todo o corpo. Ficou paralisado, sua respiração tornou-se pesada, seu coração passou a bater descompassado.

Aqueles tornozelos estavam ali bem à sua frente, a um palmo de seus olhos, tão perto de sua boca. Pôde então confrontar-se com o objeto de sua mais alta obsessão. Tudo ocorreu em não mais que poucos segundos, mas sentiu como se o tempo parasse. Eles estavam ali, ao alcance de seus lábios; mais alguns centímetros e eles o tocariam. Aquele momento foi o mais alto grau de êxtase que sentira. Sua visão aplicou-se ao máximo. Os olhos arregalados, as pupilas dilatadas; a luz irradiando por aqueles tornozelos divinos, invadindo-lhe as retinas, absorvendo-lhe toda a exuberância como para fazer deles uma impressão mais viva. Deles pôde captar toda a extensão, tonalidade, textura, palmilhando-lhe os meandros, a beleza dos contornos, as saliências dos ossinhos, a sutileza das reentrâncias. Assim os manteria guardados para sempre. Enfim, levantou-se. Ao voltar para o lugar, sentiu algo estranho. Fechou os olhos e tentou recuperar a imagem que acabara de fixar. Pôde, então, recuperá-la na memória até o mais ínfimo detalhe. Era como se estivesse diante da imagem novamente. Pelo canto de seus lábios, pôde-se distinguir um curto sorriso de volúpia.

Ao fim da missa, as pessoas se retirando, permaneceu ainda sentado um instante. De olhos fechados, cabisbaixo, o queixo pousado sobre as mãos unidas como numa prece; ainda admirava em sua mente sua obra de arte a pouco replicada. Era tudo o que mais desejava. E agora ele os tinha. Não queria nem podia mais fugir. O objeto de sua mais alta tentação agora fazia parte dele. Toda aquela angústia, aquela aflição terrível, haviam sumido. Respirou fundo, uma sensação de alívio confortou-lhe o coração. Voltou para seu quarto e dormiu pesadamente, o sono mais tranquilo e sereno de sua vida. Na manhã seguinte, acordou sentindo-se bem, em paz. A obsessão havia sumido. Aquela

ânsia torturante pelos tais tornozelos já não sentia mais. Surpreendeu-se ao perceber que agora se lembrava deles como algo do passado. Tamanha a compulsão por vê-los e fixá-los na memória, que era como se houvesse consumido toda a sua gana, toda a sofreguidão.

Alguns dias depois, indo à missa diária, fez uma espécie de passeio. A todo instante, pessoas de todos os tipos passavam por ele. Um senhor idoso andava com dificuldade; um jovem bem-vestido corria apressadamente. Uma moça pensativa, caminhando logo adiante, parou um instante encostando-se no muro. Ajeitava as sandálias. Ao focar-se nos tornozelos da moça, sorriu e deu de ombros. Não sentia mais nada. Simples tornozelos de uma estranha. Mas, num olhar mais atento, reparou nas delicadas e graciosas mãos daquela jovem. Um novo calafrio lhe estremeceu por completo. Eram as mais belas mãos que já havia visto...

Pedro Fontenele – Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará.
phfteles@hotmail.com

Edital e normas de publicação para a próxima edição da Revista Humanidades em Diálogo

Somente serão avaliados os trabalhos que cumprirem todas as normas abaixo estabelecidas.

1. Dos tipos de material

1.1. Poderão ser enviados artigos ou ensaios, resenhas, críticas literárias e produções artísticas livres.

1.2. A revista conta com uma seção reservada para um ou mais dossiês temáticos. A sugestão de dossiês para o número VI contempla os temas: "Religião", "Cultura de Massas", "Economia Mundial" e "Cinema". Eventualmente, podem também surgir dossiês de acordo com os temas dos artigos enviados.

1.3. Os artigos ou ensaios poderão ser relacionados aos dossiês ou de tema livre, desde que se relacionem a temas de humanidades. Sugere-se e dá-se prioridade a abordagens interdisciplinares.

2. Da entrega do material

2.1. O prazo final para envio de materiais é dia 05 de fevereiro de 2014.

2.2. Os artigos e outros materiais devem ser entregues em formato digital do MS Word por e-mail para: humanidadesemdialogo@gmail.com

2.3. Não pode(m) constar nos materiais, exceto na ficha, o(s) nome(s) do(s) participante(s) ou qualquer referência que o(s) possa identificar.

2.4. Deve ser entregue em formato digital a Ficha de Inscrição com o Termo de Concordância, preenchidos pelo concorrente ou por cada concorrente, no caso de trabalho em grupo (ver Anexo abaixo).

2.5. No caso de trabalho em grupo, deve ser entregue em formato digital também o Termo de Representação, a ser preenchido pelo representante do grupo (ver Anexo abaixo).

2.6. No caso de artigos, deve ser entregue um resumo de no máximo 10 (dez) linhas e de 3 a 5 palavras-chave.

2.7. No caso de resenhas ou críticas literárias, é necessário que acompanhem a referência completa das obras analisadas.
2.8. Serão considerados entregues no prazo os materiais enviados por e-mail até a data final.

3. Das normas de formatação

3.1. Todos os materiais devem ser entregues em papel A4, letra Times New Roman, tamanho 12, com espaçamento simples entre as linhas.
3.2. As margens devem ser: superior – 4 cm, inferior – 3,7 cm, esquerda – 3 cm, direita – 2 cm.
3.3. As referências bibliográficas deverão estar em ordem alfabética, dentro das normas ABNT (NBR 6023/agosto 2001). Para citações bibliográficas usar o sistema autor-data (NBR 10520). Citação direta ou textual: "a ideia de progresso se incrustou profundamente nas estruturas de poder" (DIEHL, 1995, p. 11). Citação indireta: "segundo Diehl (1995) a psique ocidental se apropriou da ideia de progresso". Citações diretas longas em tamanho 11. Notas de rodapé em tamanho 10.
3.4. No caso de artigos, o número máximo é de 12 páginas; para críticas literárias, 5 páginas; e, para resenhas, 3 páginas.
3.5. No caso de trabalho artístico, seja ele um conto ou outro texto, o máximo é de 12 páginas; sendo uma poesia, 5 páginas.

4. Dos requisitos para a candidatura

4.1. Serão analisados somente os trabalhos inéditos.
4.2. Podem candidatar-se somente alunos de graduação de instituições de ensino reconhecidas pelo MEC. No caso de trabalhos em grupo, todos os membros devem preencher esta condição.

5. Anexos

A Ficha de Inscrição deve ser preenchida à mão e sua cópia digitalizada deve ser enviada via e-mail. A Ficha de Inscrição e o Termo de Concordância estão disponíveis no site da revista.

O termo de representação somente deve ser enviado, e no mesmo formato da Ficha de Inscrição, no caso de trabalhos em grupo. O Termo de Representação também está disponível no site da revista: www.humanidadesemdialogo.wordpress.com.